أبحاث المؤتمر الخامس
للمجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية

الهوية الثقافية في الزمان

المحرر
مراد وهبه

١٩٩٢

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية

أبحاث المؤتمر الخامس

للجموعة الأوروبية العربية للبحوث الإجتماعية

٩ ـ ١٢ ابريل ١٩٨٣ القاهرة

الهوية الثقافية في الزمان

المحرر

مراد وهبه

١٩٩٢

لنفس المحـــــرر :

- المذهب فى فلسفة برجســـون ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القـــاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٧٨ .
- قصة الفلسفة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٥ .
- مقالات فلسفية وسياسية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٧٧ .
- المذهب عند كانط ، مكتبة الأنجـــلو المصرية ، القـــاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٧٩ .
- محاورات فلسفية فى موسكو ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٧٧ .
- المعجم الفلسفى ، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، الطبعة الثالثة١٩٧٧.
- يوسف مراد والمذهب التكاملى ، الهيئة المصرية العـــامة للكتـــاب ، القاهرة ١٩٧٤ .
- التسامح الثقافى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٧ .
- الشباب والمثقفون والتغير الاجتماعى ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨ .
- الابداع والتعليم العام ، المركز القومى للبحوث التربوية والتنمية ، ١٩٩١ .
- التنوير والثقافة ، معهد جوته ، ١٩٩٠ .
- جوته فى مصر الحديثة ، معهد جوته ، ١٩٩١ .

Other Conferences

By the Same Editor

- Philosophy & Civilization, Ain Shams Univ. Press, Cairo, 1978.
- Brain Drain, Ain Shams Univ. Press, Cairo, 1979.
- Cultural Tolerance, Anglo Egyptian Bookshop, Cairo, 1982.
- Rural Women & Development, Middle East Research Centre, Cairo, 1981.
- Islam & Civilization, Ain Shams Univ. Press, Cairo, 1982.
- Youth, Intellectuals & Social Change, Anglo Egyptian Bookshop, 1982.
- Unity of Knowledge, Ain Shams Univ. Press, Cairo, 1983.
- Youth, Violence, Religion, Anglo Egyptian Bookshop, Cairo, 1983.
- Roots of Dogmatism, Anglo Egyptian Bookshop, Cairo, 1984.
- Philosophy & Mass-Man, Anglo Egyptian Bookshop, Cairo, 1985.
- Cultural Identity in Time, Anglo Egyptian Bookshop, Cairo, 1985.
- Future of Islamic Civilization, Anglo Egyptian Bookshop, Cairo, 1985.
- Philosophy & Physics, Ain Shams Univ. Press, Cairo, 1986.
- Creativity & General Education (Arabic), National Centre for Education and Development, Cairo, 1990.
- Culture & Enlightenment, Goethe Institute, Cairo, 1990.
- Goethe in Modern Egypt (Arabic), Goethe Institute, Cairo, 1991.
- Cultures in Conflict or in Dialogue ? 1991.

هذا هو المؤتمر الخامس

للمجموعة الأوربية العربية

للبحـــوث الاجتماعية

برعاية مؤسسة كونراد اديناور

الفهـــرس

الصفحة

الصفحة

رسالة المؤتمر

من اهم المشكلات المعاصرة التى تشغل الدوائر العلمية هى مشكلة الهوية أو مشكلة البحث عن الهوية القومية أو بالأدق المضمون الثقافى للهوية القومية·والمساهمة الجديدة والأصيلة فى تناولمشكلة الهوية الثقافية مردودة الى الربط بينها وبين مشكلة الزمان ·

وثمة تفرقة مبدئية لازمة بين الزمان فى الهوية الثقافية من جهة وبين الهوية الثقافية فى الزمان من جهة أخرى · فى الحالة الأولى نحن نتناول المفاهيم الثقافية فى الزمان ، أما فى الحالة الثانية فنحن نركز على تطور الهوية الثقافية من خلال الزمان ابتداء من المفاهيم المتنوعة للزمان ·

كيف نربط الزمان بالهوية الثقافية ، وكيف نربط هذا الزمان بالهوية الثقافية من خلال الزمان ؟

كيف يمكن للزمان أن يكون جذرا للهوية الثقافية وافرازا لها فى أن واحد ؟

هذه المافرقات ليس فى الامكان بحثها بالنظر الى الهوية الثقافية كمطلق معزول ، ولكن بتوسط هويات أخرى · وهنا تبدو الهويات المتباينة من وجهة مفاهميها عن الزمان ·

كيف نلحق الزمان بالهوية الثقافية ، ونلحق هذا الزمان بالهوية الثقافية فى الزمان ؟

كيف يمكن للزمان أن يكون جذر الهوية الثقافية وثمرة هذه الهوية فى آن واحد ؟

لم يعد فى الامكان بحث هذه المفارقات فى اطار تناول الهوية الثقافية على أنها مطلق ، ولكن عبر هويات أخرى · كيف تبزغ هويات متباينة من زاوية رؤيتها لمفهوم الزمان · وتدرك كل هوية بمفاهيم الزمان التى يبدو انها صانعة كل المؤسسات فى الماضى وفى المستقبل · وفى هذا الاطار ينبغى عقد مقارنة بين الهوية الأوربية والهوية العربية ·

وينبغى التنويه عند عقد المقارنة أن مشكلة الهوية مشكلة مشتركة فى كل من العالم الأوربى والعربى بسبب مواجهة كل منهما لتحديات متباينة ومتعددة ومتجهة الى الجذور الحضارية · ولهذا من المهم التركيـــز على التغيرات الجذرية والسريعة التى تحدث فى كل من الاقليمين ، وتحديد طبيعة هذه التغيرات بالاستعانة بمقولات الانتاج واعادة الانتاج وتحول الانتاج ·

ولذلك فان المنظور الحضارى للهوية الثقافية فى الزمان مشروط برؤية مستقبلية للهوية فى الثقافتين العربية والأوربية · ومن اللازم اجراء بحوث عن طبيعة الهوية المستقبلية فى كل من الثقافتين · وثمة قضايا أخرى لابد من مناقشتها تتناول نقط الاتفاق والافتراق بين المجتمعات العربية والأوربية ، ومدى تأثير القوتين العظميين · مع ما بينهما من تناقض ، على مستقبل الاقليمين بوجه عام ، وامكانات الحرب والسلام فى اطار الصراع العـربى الاسرائيلى بوجه خاص ·

وختاما ، فانه ينبغى التنويه بأن الاجابات عن هذه الأسئلة لا يمكن البحث عنها بمعزل عن بعض المعطيات الماضية التى ينبغى اخضاعها للنقد العقلانى ، ومن ثم أهمية التركيز على مشكلة الزمان ·

كلمـــات الافتتـــاح

عبد القادر الزغـل

رئيس المجموعة الأوربية
العربية للبحوث الاجتماعية

زملائى الأعـزاء

اسمحوا لى ، فى البداية ، أن أوجه الشكر بالنيابة عنكم الى الأستاذ وهبـه من أجل الجهد المبذول فى تنظيم هذا اللقاء فى هذه المدينة الرائعة ، مدينة القاهرة ·

وشكر الأستاذ وهبه واجب ليس فقط منأجلالتنظيم وانما أيضا لأنههو الذى اقترح علينا قضية « الهوية الثقافية فى الزمان » كقضية محورية ·

ومجموعة على غرارنا هوية بنيتها هوية مزدوجة (عـــربية أوربية) معرضة لأن تصبح حلقة أسى على ما نسميه مشكلات الهوية ·

ونحن نعلم أن مئات الملايين من الرجال والنساء قد أقدموا ، طواعية ، على الموت والسجن من أجل الدفاع عما يعتقدون أنه هويتهم · ونحن نعلم أيضا أن مئات من الملايين من الرجال والنساء مستعدون دائما للاقدام على نفس التضحية للدفاع عما يعتقدون أنه هويتهم ·

وقد اختار الأستاذ وهبـه عنوانا لهذا الملتقى « الهوية الثقافية فى الزمان » وكأنه يريد أن يقول لنا : ان الهوية من انتاج الزمان · انها ليست ماهية ولكنها بالأدق من نتاج العلاقة مع هويات أخرى ·

ونزع القداسة عن مفهوم الهوية يطربنى · وأنا أود الدفاع عن فكرة أن الهوية هى أولا وقبل كل شىء أسطورة : أسطورة الواحد ·

ان أسطورة الواحد ومغامرة الاغتراب فى الآخر أود الافاضة فيهما سريعا فى هذه الجلسة ·

ان الهوية هى أسطورة الواحد · وأنا أعنى بأسطورة الواحد كـــل

خطاب سواء كان مقدسا أو مدنيا يسقط على الواقع خصائص بنيوية ، وكل خطاب يدور على ماهية الأشياء هو خطاب أسـطورى والنظرية خطاب أسطورى مثل الصيغة يد٢ا للدلالة على الماء ، فهى صيغة تدل على طبيعة أو هوية أو ماهية الماء ٠

وأنا أستعين بصيغة الماء لأن هذه الصيغة المـركبة تماثل صـيغة مجموعتنا ٠ الماء من نتاج الايدروجين والأكسجين ، وهما عنصران منفصلان٠

ان اطلاق لفظ الماء يعنى التمييز أو التصنيف لأنه ليس فى امكاننا ادراك الواقع الا من حيث هو مكون من أجزاء منفصلة ولكننا نفرض عليه نظاما من وجهة نظرنا ونحن فى حالة الفعل ٠

بيد أن ثمة فارقا بين الماء ومجموعتنا الأوربية العربية فقصيدة شعرية عن الماء لا تغير من تركيبه ولا من شكله ٠ ولكن اذا قيلت قصيدة شعرية عن مجموعتنا فقد تقوى من تماسكها أو تمزق تماسكها طبقا لاستجابة أعضاء مجموعتنا للصورة التى لدى الآخرين عن هذه المجموعة ٠ وهذه الصورة تتدخل فى تكوين هوية مجموعتنا ٠

ولكن ما نراه فى نظرة الآخرين متوقف كذلك على أسلوبنا فى الرؤية٠ فالهوية ليست أداة دائمة وثابتة تأخذ أشكالا مع الزمان ٠ كما أنها ليست جملة أطر ثابتة ودائمة ٠ ان الهوية أسطورة ، أسطورة الواحد التى تستجيب لرغبة عارمة ٠ فأن توجد يعنى أن تكون معترفا بك فى رغبتك للوجود من حيث هو وجود ٠

انها الرغبة فى أن تكون معترفا بك من الآخر التى تمنح الحياة لأسطورة الواحد ، الواحد من حيث هو موضوع هذه الرغبة ٠

ويبدو لى أن مفهوم الهوية من حيث هو أسطورة قد يكون أوضح اذا ما طبقناه على الفرد أو بالأدق على المجموعة ٠

واذا لم يكن للماء من هوية سوى تلك التى يعطيها اياه خطاب الانسان فان الطفل ، على الضد من ذلك ، يواجه لحظات ضرورية من ازمة الهوية ٠ فالطفل فى الشهور الأولى جزء من جسم أمه ٠ ولهذا ليس لديه صورة موحدة

عن ذاته وفى الشهر السادس أو ما نسميه مرحلة المرآة فان الطفل يتعرف على صورته فى المرآة ٠

ومن اللازم فهم مرحلة المرآة على أنها مرحلة التوحيد بمعنى الكلمة ، على أنها الرحم الرمزى الذى يحتوى على كل الهويات السابقة ٠ ان مرحلة المرآة هى أولى لحظات التوحيد ٠

ان العلاقات الأولية بين الطفل والوالدين هى علاقات حاسمة فى صناعة هويته ٠ ونحن نعلم من الملاحظات العلمية أن رؤية الطفل فى اطار جنسى متخيل عنه أهم من الجنس الواقعى الحاصل عليه هذا الطفل ٠ واليوم نحن نعلم ، بناء على أبحاث فى العلاقات بين الجنسين ، أن الهوية الجنسية تتجاوز الهوية البيولوجية ، بل تتجاوز الكروموزمات نفسها ، ذلك أن الهوية الجنسية تتكون فى الأساس من اعتماد الطفل على والديه أكثر من اعتمادها على العلاقة البيولوجية بين الطفل ووالديه ٠

فاذا كانت نظرة الأم والغياب الرمزى للأب يغير من الهوية الجنسية للطفل فلماذا نتشكك لحظة فى البعد الأسطورى لمفهوم الهوية ٠

بيد أن الأساطير والنسق الرمزى مجالات مكونة للواقع ٠ والطفل الذى لا يود الانخراط فى النسق الرمزى هو طفل مغترب بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ ٠ ان أسطورة **الواحد** أو النسق الرمزى هو الذى يعطينا هذا الشعور، أو هذا الوهم بالاستقلال وبالهوية ٠وكان لدى ديكارت اعتقاد فى هذا الوهم، وهم الاستقلال والهوية ٠

وقد أوضح التحليل النفسى أن « الأنا » وهم ، أو لعبة تعتقد أنها تملك عصا المارشال ٠ فوراء الأنا الواعى « أنا » أخرى تزعم أنها هوية هذا الأنا الواعى ٠ انه اللاشعور الذى يوجه اختياراتنا وحبنا وكراهيتنا ٠

وحاصل الأمر أن « الأنا » ، عند ديكارت ، هو موضوع رغبته الخاصة ، وقضيته الأساسية تكمن فى مطالبته بأن يكون معترفا به من الآخر٠

مـراد وهبـه

رئيس المؤتـمر

الزملاء الأعـــزاء

اسمحوا لى أن أطرح عليكم ، فى ايجاز ، كيفية بزوغ قضية هـــذا المؤتمر فى ذهنى واثارتها فى اجتماع اللجنة التنفيذية للمجموعة الأوربية العـــربية ٠

لقد دعيت الى مؤتمرين فلسفيين دوليين كان مفهوم الهوية قضيتهما ٠ المؤتمر الأول فى لاهور عام ١٩٧٥ ، والمؤتمر الثانى فى هانوفر عام ١٩٨٢ ٠ وبين هاتين الفترتين عثرت على كتب وأجزاء من كتب تتناول مفهوم الهوية ٠ مثال ذلك : « بحث عن الهوية فى أمريكا » (١٩٦٤) لهندريك رويتنبـــك ، « نظريات عن الهوية ، الكائن العضوى والهوية » جزء من كتاب لبيننتز برجر وتوماس لوكمان بعنوان « البناء الاجتماعى للواقع » (١٩٦٧) « مجتمع الهوية » لوليم جلاسر (١٩٧٢) ، « الهوية السياسية » لماكينزى ، جزء من كتاب لأشعيا برلين بعنوان « ضد التيار » (١٩٨١) ٠

وأثناء الحوار مع زملائى فى اللجنة التنفيذية اكتشفنا أننا لابد من تناول المضمون الثقافى للهوية القومية فى علاقتها بالزمان ٠ وعند هذه النقطة كان لابد من التمييز بين الزمان فى الهوية الثقافية من جهة والهوية الثقافية فى الزمان من جهة أخرى ٠ الجهة الأولى تتناول المفاهيم الثقافية للزمان ابتداء من المفاهيم المتباينة عن الزمان ٠ والجهة الثانية تتناول الزمان من حيث هو جذر الهوية الثقافية وفى الوقت نفسه ثمرة هذه الهوية ، وهذه المفارقة لم يعد فى الامكان بحثها فى اطار الهوية الثقافية كمطلق ، بل عبر هويات أخرى ٠ وفى هذا الاطار المرجعى ينبغى عقـــد مقارنة بين الهوية الأوربية والهوية العربية ٠

وفى هذا الاطار كلى أمل فى اثارة قضايا اخرى مرتبطة بقضية المؤتمر تتناول نقاط الاتفاق والافتراق بين المجتمعات الأوربية والعربية ، ومدى تاثير القوتين العظميين ذات الايديولوجيات المتناقضة ، على مستقبل أوربا والعرب بوجه عام ، وامكانات الحرب والسلام فى اطار الصراع العربى الاسرائيلى بوجه خاص ٠

ولهذا يبدو لى أن هذا المؤتمر له أهمية خاصة بسبب أن هذه المجموعة الأوربية العربية للبحوث الاجتماعية لا تتناول أية قضية الا من خلال حوار أوربى عربى ٠

وفى نهاية المطاف وبالنيابة عن اللجنة التنفيذية دعونى أرحب بكم ترحيبا حارا ، ودعونى أعبر عن أملى فى أن تكون نتائج هذا المؤتمر خصبة وملهمـــة ٠

توماس كوتشنسكى

ممثل مؤسسة كونراد ادیناور بالقاهرة

باعتبارى ممثلا لمؤسسة كونراد اديناور بالقاهرة أرحب بكم فى هذا المؤتمر الدولى الخامس للمجموعة الأوربية العربية للبحوث الاجتماعية وموضوعه « الهوية الثقافية فى الزمان » ٠

وأود فى هذه الجلسة الافتتاحية تسجيل بعض الملاحظات عن علاقة المجموعة الأوربية العربية للبحوث الاجتماعية بمؤسسة كونراد اديناور ٠ ففى المرحلة الراهنة ثمة صعوبات مالية تعانى منها ليس فقط بلدان العالم الثالث مثل مصر ، بل ايضا البلدان الصناعية مثل جمهورية ألمانيا الاتحادية٠ وآثار هذه الأزمة المالية واضحة فى شتى المجالات ، وعلى الأخص فى مجال البحث العلمى ٠ ذلك أن السياسيين عندما يفكرون فى استقطاعات مالية فهم غالبا ما يبدأون بمجال البحث العلمى ٠ وهم يقدمون على ذلك لسببين ٠ السبب الأول أن قطاع البحث العلمى ليس لديه لوبى قوى فى الحكومة ٠ والسبب الثانى أن الآثار السلبية لهذه الاستقطاعات لا تتضح معالمها مباشرة بل بعد بضع سنوات ٠

وكل من مؤسسة كونراد اديناور ووزارة المعونة الاقتصادية ملزم بالتفكير فى كيفية توفير المال وكيفية الافادة منه بأسلوب مفيد وفعال ٠ فاذا كانت المؤسسة مضطرة الى اختزال الميزانية فانها تبدأ بقطاعات مثل قطاع التعاون العلمى ٠ وفى هذا الاطار ينبغى التنويه بأن المعونة المالية المخصصة للمجموعة الأوربية للبحوث الاجتماعية مستقطعة من المعونة المخصصة للعالم الثالث ٠ والغاية من هذه المعونة مساعدة هذه البلدان للتغلب على الصعوبات الاقتصادية والاجتماعية ، ومساعدة قطاعات من المجتمع تكون فى حاجة الى هذه المعونة ٠ ونحن على دراية بأن مساندة المثقفين والجامعات والمؤسسات العلمية الأخرى فى بلدان العالم الثالث لها نفس الأهمية التى تتمتع بها التعاونيات والنقابات ٠ ولكن من سوء الطالع أن البعض يقلل من دور المثقفين فى تنمية مجتمعات العالم الثالث وتحديثها ٠

ولهذا فمن واجب المجموعة الأوربية العـــربية للبحـــوث الاجتماعية الا تعطى حجة لهؤلاء الذين يعارضون المعونة المالية للتعاون العلمى · ومعنى ذلك أن على هذه المجموعة تحسين انشطتها مثل عقد المؤتمرات والندوات والتعاون بين الأقاليم المتباينة لتجنب اية سلبيات أو مضايقات للمشاركين فى هذه المؤتمرات والندوات · وقد حدث مثل هذا الأمر بالنسبة الى هذا المؤتمر، لأن المعلومات المطلوب ارسالها للمؤسسة قد تأخرت عن موعدها المحدد · ولهذا ينبغى تجنب مثل هذه السلبيات فى مستقبل الأيام ·

وثمة نقطة اخرى أود التنويه بها وهى خاصة بالأبحاث المقـدمة فى مؤتمرات هذه المجموعة ونتائجها وطبعها بعد ذلك · ان المؤسسة لا تتدخل فى التخطيط العلمى للمجموعة الأوربية العربية للبحوث الاجتماعية ، كما أنها لا تتدخل فى اختيار موضوعات الأبحاث أو المشاركين · ولكن علينا الا ننسى كما ذكرت آنفا ، أن المعونة المالية ممنوحة فى اطار معونة العالم الثالث · ولهذا ثمة حسابات ان لم نقل شروطا ملقاة على عاتق المسئول عن تنظيم المؤتمر فيما يختص بتوزيع المعونات · والحد الأدنى لهذه الشروط هو أن تكون أبحاث هذه المجموعة مرتبطة بالضرورة بمشكلات العالم الثالث ، وعلى الأخص العالم العربى ، ومرتبطة كذلك بمشكلات عملية · وكلى أمل فى أن تأتى أنشطة هذه المجموعة بنتائج ايجابية ، وأن تسهم فى حل مشكلات المجتمع ·

ان موضوع هذا المؤتمر « الهوية الثقافية فى الزمان » يحقق ما نتوقعه من المسئول عن هذا المؤتمر · فمشكلة الهوية وأزمة الهوية من أهم المشكلات فى المجتمعات المتغيرة فى بلدان العالم الثالث · فالصراع الذى يسببه تأثير الأفكار الغربية والتكنولوجيا على العالم العربى والاسلامى واضح وحاد · وفى الامكان دراسة آثار هذا الصدام بين التفكير السلفى والتأثير الغربى فى الحياة اليومية وفى وسائل الاعلام فى مصر · ولســـنا فى حاجة الى الالحاح فى هذه المسألة · ونجاح هـــذا المؤتمر مرهون بقدرة الابحاث والمناقشات على القاء الضوء على هذه المسألة ، والمساهمة فى فهم أفضل لمشكلات الهوية الثقافية ·

الهوية والرؤية العالمية فى عالم متغير
التراث والتحول الثقافى
وانتاج المعنى فى الاقليم العربى

بسام طيبى (المانيا)

ان مفهوم الهوية من بين المفاهيم واســـعة الانتشـار ولكنها موضع خلاف بين علماء الاجتماع فى أوربا وفى الاقليم العربى · ومع ذلك فهذا المفهوم هو المدخل الى دراسة التنمية والتخلف ·

ونحن على الفة مع نوعين من الهوية واردين فى مؤلفات سيجموند فرويد · أولا ، هوية الانا على المستوى الفردى مثل نوع الهوية التى تنمو فى مسار التطبيع الاجتماعى فى الأسرة · والنوع الثانى هو هوية الجماعة أو الهوية الاجتماعية المرتبطة بالبيئة الاجتماعية حيث ينمو فيهـا الأفـراد ويتعرفون على أنفسهم · ومضمون الهوية هو المعنى الثقافى السائد · ولهذا فان تكوين اطار الهوية مرتبط ارتباطا وثيقا بعملية انتاج المعنى ·

والمسألة الخلافية فى قضية الهوية تدور على كيفية تفسير الهوية فى عالم متغير·وثمة أدلة تجريبية عديدة تدور على المسلمة القائلة بأن التغير الاجتماعى فى المجتمعات العربية سريع · ولفظ « انشطار » أفضل من لفظ « تحول » فى وصف هذا التغير · فأنا أرى أن الأبنية التقليدية تتحلل ولا تتحول فى مسار التغير الاجتماعى السريع · ونتيجة هذا التحلل مجتمع متباين · ويصبح انتاج المعنى فى أزمة ، والمناقشة الدائرة على تفسير هذه العملية تشير الى التناول المنهجى والى مسلمات تنطوى على قيم معينة ·

وينشغل عالم الاجتماع الألمانى لومان بمسألة عبور هذا التغير · فمن العسير المحافظة على الهوية فى عالم متغير تغيرا سريعا ، لأن وقعائه متغيرة · وفى هذه الحالة يرى لومان أن هوية الشعب تصبح غامضة وغير محددة · وهذه النقلة الاجتماعية تلزمنا بتحديد العالم المتغير من حيث

هو نظام غير محدد • ومن هنا يبدأ البحث عن المطلق والثابت لأنه معين على عبور التغير • ومعاداة التغير تساير الحاجة الى مطلق لأنه يسمح لنا ، على الأقل سيكولوجيا ، بالأمان الداخلى فى عالم منشطر فى تغيره وبلا نظام• وينبغى على عالم الاجتماع الذى يألف هذا المسلك تجاه التغير الاجتماعى أن يلاحظ هذه الأمور وان لم يكن فى مقدوره التثبت منها • ونحن نعرف أن البحث عن المطلق ينبع من سوء ادراك لواقع متغير •

وفى هذا الصدد نحن مواجهون بحكم تقويمى عن هذا التغير الاجتماعى السريع • وهذا الحكم وارد ، على الأخص ، عند مثقفى العـــالم الثالث وبالذات العرب • فهم يستعينون بنظرية الاغتراب ويتعاملون معها على أنها اطار مرجعى صادق فى فهم العالم المتغير • وهم يتباهون بتراثهم الثقافى الذى يعرفونه معرفة هزيلة فى مواجهة الثقافة الأجنبية التى يســتعينون بها فى التعبير عن آرائهم على الرغم من أن غالبية هؤلاء المثقفين ليست متحكمة فى لغتها القومية •

ويستبعد التغير من حيث هو مصدر لاغتراب الفرد عن بيئته الامنة • وسبب معاداة هذا التغير وتصوره على أنه مصدر الاغتراب مردود الى المثقفين الذين هم ضحايا هذا التغير الاجتماعى السريع لأنهم يعانون منه بشدة ، ولكن الاهابة بمفهوم الاغتراب لمعاداة التغير بدعوى خطورته على الهوية لا تفسر لنا عملية التغير الاجتماعى ولا تسمح لنا بالكشف عن ملامحها الأساسية •

دعونى أقدم لكم هذا الفرض وهو أن الهوية الثقافية تستند الى رؤية كونية عامة لثقافة معينة تتبطن داخل شــعب هــذه الثقافة أثناء عملية التطبيع الاجتماعى على المستوى الفردى والمستوى الاجتماعى • والرؤية الكونيــة هى المسلمات الثقافية الخاصــة بالطبيعة والبيئة الاجتماعيــة • وينبغى فهم هذا المفهوم فى ضوء المنظومة ، أى فى ضوء الفرد والمنظومات الاجتماعية وبيئتها ، يقول الانثروبولوجى ديل ايكلمان : « ان أنماط المعنى تتولد فى الحياة اليومية للخبرة الاجتماعية ، وهى تشكل هذه الخبرة ، وهى بدورها تتشكل بها • وهذا التركيز على انتاج المعنى بفضل الممارسة يفصل بين أغلب التحليلات المعــاصرة للرؤية الكونية وبين الدراســات

السابقة التى كانت تهتم بالملاءمة المنطقية « بين الرموز الأساسية للتراث الثقافى » .

وثمة أدلة تجريبية عديدة تؤيد منهج ايكلمان . ان المعانى الثقافية المحددة للرؤية الكونية للجماعات أو الشعوب ، والمشكلة لهويتهم ، لا يمكن أن تكون ثابتة لأنها منتجة اجتماعيا وانتاجها مردود الى التغير الذى يصدق أيضا على الهوية الثقافية . وفى مواجهة هذا الرأى ثمة رأى آخر وهو القيم الثقافية العالمية للاسلام وثباتها . بيد أن هذا الرأى الآخر يتجاهل أن التصورات تمارس عمليا من حيث كونها مدركة . وادراك التصورات متغير تاريخيا بالنسبة الى الظروف المتغيرة اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا . والقواعد الدينية ، عند عالم الاجتماع ، ليست مسألة نصوص ، اذ ينبغى دراستها على أنها « وقائع اجتماعية » على حد قول دوركيم . ان القواعد يمكن تثبيتها الى الأبد ، ولكن حقيقتها تكمن فى كيفية ادراكها وممارستها من قبل من يؤمنون بها .

بعد هذه الملاحظات النظرية المبدئية يمكننا ايجاز اطارنا المرجعى وتطبيقه على التنمية الراهنة فى الاقليم العربى . ان الهوية مفهوم اجتماعى نفسى يشير الى كيفية ادراك شعب ما لذاته ، وكيفية تمايزه من الآخرين . وهى تستند الى مسلمات ثقافية عامة مرتبطة تاريخيا بتنمية اجتماعية وسياسية واقتصادية لمجتمع معين .

وأى تغير فى البيئة الاجتماعية يلازمه تغير فى الهوية . والتحول الثقافى غالبا مايلازم التغير الاجتماعى على الرغم من أن التراث غالبا مايعرقل القيم الثقافية المتكيفة ، ومن ثم يعرقل الهوية ذاتها فى تكيفها مع العالم المتغير . ونخلص من ذلك الى أن التحول الثقافى أبطأ من التغير الاجتماعى . فالقيم يمكنها أن تزعم أنها ثابتة . ولكن حيث أن معانيها الثقافية منتجة اجتماعيا فان الثبات ينظر اليه على أنه ادراك معين لواقع متغير .

والموقف التاريخى فى الاقليم العربى يستلزم تغييرا ما لهذا الاطار المرجعى . وأنا أرفض نظرية الأسلوب الآسيوى للانتاج لأننى أقرر أن كل مجتمع يتغير أيا كان التباين بين طرق التغير الاجتماعى . « ان المجتمع

الشرقى المتجمد ، هو تصور شرقى يخص الشرق الأوسط ٠ ونمط التغير ، فى الاقليم العربى، منذ القرن التاسع عشر، هو تغير مفروض من قبل الاختراق الاستعمارى لهذا الاقليم الذي ألزمه بالدخول فى السوق العالمى المحكوم من البلدان الصناعية ٠ وينبغى أن نحفظ هذه الخلفية فى أذهاننا لكى يكون لدينا فهم سليم لاتجاهات مفكرى الشرق الأوسط ازاء التغير ، ويكون لدينا وعى بمخاوفهم بالنسبة الى هويتهم المهددة ٠ والتحول الثقافى ينبغى أن يوضع فى هذا المحتوى التاريخى ٠ وليس فى امكان عالم الاجتماع تجنب النتيجة القائلة بأن هذه الاتجاهات تتسم بخاصية الدفاع عن الثقافة ٠ والتغير الاجتماعى حادث على الرغم من هذا الادراك للواقع ٠

والآن دعونى أثير تساؤلا عن الهوية السياسية للعرب ، ثم أبحث عن مغزى الاسلام والقومية بالنسبة الى هذا التساؤل ٠ ان الاسلام بحكم كونه عالميا يرى أنه مطلق ٠ والمجتمعات الاسلامية تزودنا بأدلة تجريبية عن بيئات متباينة ثقافيا ومرتبطة بتصورات متباينة عن الاسلام ٠ والتحليل المقارن لجليفورد جيرتس عن الاســــلام المغربى والأندونيسى يسهم مساهمة وضاءة فى دراسة التباينات الثقافية للاسلام ٠ وبحثى يتجاوز حدود جيرتس ٠ ونقطة البداية ، عندى ، أن العالم الحديث ليس الا عالما من دول عالمية لأنه مكون من دول - أمم ٠ ومن هنا يثار سؤال عما اذا كانت الأمة الاســـلامية هى الاطار المرجعى لانتاج المعنى بالنسبة الى العرب أو عمــــا اذا كانت الثقافات العربية هى البيئة الملائمة لتلبية هذه الحاجة ٠ وقد يقال ان العروبة والاسلام شىء واحد ٠ وأنا بدورى ألفت النظر الى عرب ليسوا مسلمين والى مسلمين ليسوا بعرب ٠ ولكن الجدل حول هذه المسألة ليس تحليليا ومن ثم فهو غير قادر على الاقناع ٠

والأفيد من ذلك ، فى بحثنا ، هو العودة الى البحث الأكاديمى فى قضية العلاقة بين الجماعة السياسية والهوية النابعة منها :

ودراسة الاسلام تزودنا بأدلة تجريبية عن الارتباط العاطفى العميق بين المسلمين والاسلام ٠ ومع ذلك فهذا الارتباط وحده ليس كافيا كمصدر للهوية الجماعية من أجل تأسيس الجماعة المترابطة كأساس لجماعة سياسية ٠ وقد لاحظ ليونارد بندر ، فى دراسته عن التاريخ الاسلامى ، أن « الارتباط

السيكلوجى بالاسلام يفرز جماعة سياسية هزيلة ٠٠٠ ان مفهوم الأمة قد أفاد كمرجع لاقرار هوية الأفراد المسلمين عبر التاريخ الاسلامى ٠ ولكن من حيث أن الهوية ظلت دينية وليست سياسية حتى العصر الحديث فانتسييس الهوية ومشكلة الفرد والجماعة السياسية مطلوب من الاسلام والسياسة أن يوفقا بينهما فى اطار مرجعى معين » ٠

ومحاولات الاصلاحيين الاسلاميين تكييف الهوية الاسلامية مع المفهوم الحديث عن الجماعة السياسية لكى يروجوا للنظام الاسلامى هى التى تفضى الى البحث عما اذا كان هذا الزعم له مفهوم ثقافى عن الزمان ٠ وعنوان مؤتمرنا « الهوية الثقافية فى الزمان » يثير سؤالا عما اذا كانت دعاوى الأصوليين مسايرة لهذا الزمان ٠ وثمة سؤال آخر عما اذا كان الأصوليون يتناولون القواعد الاسلامية بمفهوم الزمان أو عما اذا كانوا ، على الضد من ذلك ، مسقطين المسائل الراهنة على هذه القواعد ذاتها ٠ ودعونا نبحث ، فى ضوء هذا البحث ، عن المفهوم الحاسم « للنظام الاسلامى » فى القرآن الكريم ٠ وقد بحث ذلك ولفرد سميث حيث يقول :

هذا اللفظ غير وارد فى القرآن ، ولا أى كلمة أخرى لها نفس الجذر ٠ وثمة مبرر للتساؤل عما اذا كان مسلم واحد قد استخدم هذا المفهوم دينيا قبل الأزمنة الحديثة ٠ فيبدو أن المفهوم القائل بأن الحياة ينبغى أن تنتظم وفقا لنظام ولو كان مثاليا ، وأن هذه هى مهمة الاسلام ، نقول بأن مثل هذا النظام هو فكرة حديثة » ٠

وانتشار الفكرة القائلة بأن مهمة الاسلام هى فى تأسيس مثل هذا النظام أفضى الى مايسميه المؤرخ ابراهيم أبو اللغد « معضلات اسلامية فى السياسة العربية » ٠ واذا سلطت أضواء بحثى على هذه المسألة فى اطار لفظى الهوية والرؤية الكونية فى عالم متغير فاننى أحاول تأريخ الاسلام والعروبة ، وهو منهج يسمح لهذين اللفظين ، فى عصرنا الحديث ، بأن ينظر اليهما على أنهما زمن تاريخى ، وهذا الجهد فى الفهم التاريخى للاسلام والعروبة كموضوعات للهوية والرؤية الكونية فى عالم متغير هو محور الورقة التى أقدمها اليكم ٠ والخلفيات الكامنة وراء انتاج المعنى الناتج من التراث والتحول الثقافى ، فى الاقليم العربى ، تشكل أساس هذا التصور ٠

الهـــوية : أســـطورة أم حقيقة

ادوارد بونسل (هولندة)

ان مفهوم « الهوية » أو « الهوية الثقافية » يتحدد بالقدرة الحاصل عليها شخص ما أو جماعة ما ، وتدور على هذا المفهوم أسئلة مثل « لماذا الهوية غائبة ؟ » أو « كيف تكتسب الهوية ؟ » • وجزء كبير من ادبيات مفهوم الهوية يدور على مفهومى « الاغتراب » و « التطبيع الاجتماعى » ، وبنية المناقشات حول هذه المفاهيم تقوم فى ضرورة التطبيع الاجتماعى للناس أو الجماعات حتى يؤسسوا هويتهم ، أو فى كيفية معالجة المغتربين بمعونة اعادة التطبيع الاجتماعى بحيث يعودون الى ما كانوا عليه قبل الاغتراب • وبالنسبة الى مفهوم « العلمانية » (١) رصدت ثمانية أشكال من الاغتراب : الله ـ الطبيعة ـ الذات ـ الآخر ـ العمل ـ الثقافة ـ الحكومة ـ العلم • وخلصت الى أن هذه الأشكال تشير الى الاحساس بعدم الارتياح وبعـــدم الانسجام من مسار التاريخ • وأوضحت أن الاغتراب له علاقة « بالعجز » أو « بفقدان المعنى » • ومن البين أن قلق الذين فى السلطة مردود الى أن رعاياهم « بلا معنى » ، وأن قلق الرعايا مردود الى أنهم « لا حول لهم ولا قوة » • وأصحاب السلطة اما أنهم على غير وعى بأن ما له معنى بالنسبة اليهم ينبغى أن يكون كذلك بالنسبة الى الاخرين ، واما انهم على وعى بكيفيـــة استقلال السلطة من أجل فرض آرائها عليهم •

وقد ناقشت هذه المسألة فى المؤتمر الثانى للمجموعة الأوربية العربية للبحوث الاجتماعية عن « الشباب والمثقفون والتغير الاجتماعى » (٢) ،

---

(١) ادوارد بونسل ـ عن مفهوم « العلمانية » ، المؤتمر الاقليمى الاول للمجموعة الاوربية العربية للبحوث الاجتماعية ، القاهرة ٢١ ـ ٢٤ نوفمبر ١٩٨١ ، ترجمة مراد وهبه ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ •

(٢) ادوارد بونسل ـ بعض ملاحظات نقدية عن قضية المؤتمر : الشـــباب والمثقفون والتغير الاجتماعى فى المجموعة الاوربية العربية للبحـــوث الاجتماعية ، مالطه ٢٣ ـ ٢٩ مارس ١٩٨٠ ، ترجمة مراد وهبه ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ •

ودللت على كيفية استخدام « الدولة ـ الأمة » فى القرن التاسع عشر لمفهوم « الثقافة » كعامل للتكامل وركزت ليس فقط على أن التباين بين المفاهيم يؤدى دورا هاما فى بحوث المقارنة فى مجال الثقافة ، ولكن أيضا فى انه يؤدى دورا فى بحوث التداخل بين الثقافات (التباين الطبقى ، والتباين العرقى ، والتباين الاقليمى ، والتباين المهنى) • وأوضحت كذلك أن الفلسفة الوضعية وفلسفة العلم لديها رؤية ساكنة عن الذات والموضوع • وبينت أن « الانسان » ليس مجرد « موضوع » للعلم وانما هو صانع المعانى وأنه على وعى بأنه كذلك • ان فى امكانه التأمل فى معانيه وفى معانى الآخرين • انه ذات تاريخية ، وأنه يعرف انه موجود ، ويعرف أن معرفته عن ذاته تاريخيـــة الطابع » (٣) •

٢ ـ التنمية الاجتماعية ونظرية تكوين الأبنية :

لقد أوضحت الدكتورة منى أبو سنه فى « تقريرها العام عن مناقشات الورشة »(٤) ان ثمة خطأين فى قضية الورشة ، وأن أحد هذين الخطأين يكمن فى « الطبيعة الوهمية والرومانسية للتراث الثقـــافى والذاكـــرة الجماعية ••، وذلك بسبب العودة الى الأصول وتجسيدها فى الحاضر والمستقبل » • وهى محقة فى هذه النتيجة ، بل ان الدكتورة منى أبو سنه قد لفتت انتباهنا الى هذه النتيجة ، بادلة مقنعة ، فى بحثها عن « الثورة بين الواقع والوهم » (المؤتمر الثـــانى للمجموعة الأوربية العـــربية للبحوث الاجتماعية ، مالطة ٢٣ ـ ٢٩ مارس ١٩٨٠) •

تقول « من اللازم فى البداية تعريف مفهومى « الثورة » و « الوهم » وبيان كيفية استخدامهما • ونقدها يستند الى أن التاريخ يتحرك من الأمام ، ومن ثم فلابد من صياغة رؤية مستقبلية ، والى أن مفهومى « التراث الثقافى » و « الذاكرة الجماعية » عقبة أمام تكوين هذه الرؤية ، لأنهما يقعان فى

3. 'Youth in Perspective', Malta 1981, E. Bonsel — 'Problems in concept-construction for International Comparative Research, p. 45.
4. Mona Abousenna — E.A.S.R.G. Regional Workshop 'Patrimoine Culturel et mémoire collective' (Marrakech, 17-20 June 1982), p. 8.

سجن الماضى » . وخطورة تأسيس « هوية » بهذين المفهومين تكمن امـــا فى الانخراط فى منهج فرويد وذلك باتخاذ اللذة دافعا اساسيا للسلوك للتغلب على احباطات الماضى ، واما فى الانخراط فى منهج ادلر وذلك باتخاذ السلطة لكنس احباطات الماضى . وفى رأيى أن افضل منهج هو منهج فرانكل رائد مدرسة فيينا الثالثة فى التحليل النفسى ويدور على « العلاج بالكلمة » وعلى ارادة المعنى باعتبارها اقوى دافع فى حياة الانسان » (٥) .

وأنا لا أركز فقط على المعنى ولكن أيضا على اختيار علماء ينشدون تحليل تنمية المجتمع فى الزمان . والخطورة هنا تكمن فى امكان وصف وتفسير عملية الانتاج وتوليد الانتاج والتحول الخاص بهذه الظاهرة المعقدة التى نسميها « المجتمع » . وقد طـــــرحت بعض المســــلمات الأنطولوجية والابستمولوجية فى بحثى الذى قدمته فى ندوة تونس حيث قلت : « ثمة علاقة معقدة بين معرفة الطبيعة والانسان والمجتمع وبين التراث الثقافى والذاكرة الجماعية . ولكى نحلل نسيج هذه العلاقات الذى يتميز بالنمو والتغير فلا يمكن الاستعانة بنظريات الطبيعة والانسان والمجتمع منفصلة بعضها عن بعض ـ ولكن العلم الموحـد ، المستند الى أساس « مذهب طبيعى جديد » هو الصالح لتحليل هذه العلاقات »(٦) . وتبين التطورات الحديثة فى علم الاجتماع النظرى والانثروبولوجيا تحولا من التركيز على الوظيفة الى التركيز على المعنى فى تحليل الظواهر الاجتماعية للتنمية . وقد تفضى دراسة التعقيدات الاجتماعية الى نتائج مرفوضة اذا تجاهلنا « الجوانب البنيوية » للمجتمع لصالح « جوانب المعنى » لدى الانسان المفكر . ان ما ينبغى البحث عنه كأداة ملائمة لتحليل التواصل بين الظواهر الاجتماعية التى نسميها « المجتمع » هو كيفية ربط مفهوم الفعل الانســانى بالتفسير البنيوى فى التحليل الاجتماعى . ويقرر جدنز (٧) فى نظريته عن « تأسيس

---

5. V.E. Frankl — Man's search for meaning : an introduction to logotherapy, Boston, 1962, p. 99.
6. E. Bonsel — "Patrimoine culturel et mémoire collective — papier de position, E.A.S.R.G., regional seminar, Marrakeich, 17-20 June, 1982.
7. A. Giddens — General problems in social theory, London 1979, p. 49.

البنية » ان مثل هذا الربط فى حاجة الى نظرية عن الذات الانسانية ، والى تفسير « البنية » كما هى منخرطة فى هذه الشروط والنتائج • وقد طرحت اليميك رخترز(٨) هذا التناول ، وأحد عناصره الأساسية السمة الازدواجية للبنية والممارسة الانسانية • وحيث أن هذا المؤتمر يركز ، أساسا ، على « الزمن » فاننا بدورى اقتصر على مكانة الزمن فى تحليل عملية الانتاج وتوليد الانتاج والتحول فى المجتمع •

وثمة سمتان للزمن واضحتان فى تحليل التنمية الاجتماعية •

السمة الأولى هى مفهوم سلطة التراث باعتبار أن التراث نفسه هو الذى يمنح السلطة للماضى لكى يهيمن على الحاضر والمستقبل • والسمة الثانية أن الزمن ظاهرة متميزة فى المجتمع الرأسمالى وله السلطة فى تحديد أيام العمل وساعات العمل بسبب انه يتصف بالكم • وماركس نفسه يرى أن هذا هو أهم عنصر فى التحول الاجتماعى فى المجتمع الرأسمالى • ان الزمن مصدر نادر وقابل للاستغلال • فمثلا زمن العمل يسمح بامكان تحويل قوة العمل الى سلعة (٩) •

وفى المجتمع الرأسمالى الانقسامات الطبقية يمكن المحافظة عليها اذا لم تكن ساعات العمل متماثلة فى أنماط العمل المتباينة • وأى مجتمع يؤثر المحافظة على أقليات مضطهدة مهدد بهذا الجانب من الرأسمالية الذى يمكن تسميته بأنه الشكل البنيوى للديموقراطية ، وثمة جوانب بنيوية أخرى فى المجتمع الرأسمالى تسبب الانقسامات الطبقية التى تحكم مسبقا على جماعات

---

8. A. Richters — "Epistemological and theoretical problems in anthropological fieldwork", E.A.S.R.Q. methology seminar (Djerba, 3-10 Oct. 1982), chapter 4 : Bhasker's Transformation Model of Social Activity and Gidden's Theory of Structuration".
9. See Giddens — 'Central problems in social theory'. London 1979, p. 210 in 'A contemporary critique of historical materialism'. London 1981, where Giddens coins the phrase 'commodification of time' (p. 8).

معينة بأن يكون أجرها منخفضا . ويشير دينر الى أن العلاقات العدوانية بين أجر العمل ورأس المال كانت شوكة في عنق السياسيين الصهيونيين الأوائل : « فقد كان واضحا فى نظر السياسيين الصهيونيين أن الخطر ينشأ من اخضاع المجتمع الفلسطينى للنظام الرأسمالى الشامل . ولم تعتمد هذه النظرة على أسس نظرية بل على مجرد الحدس . وليس ثمة ماهو افظع من تغلغل رأسمالى كامل يخضع العرب واليهود لهذه العلاقة العدائية بين أجر العمل ورأس المال »(١٠) .

ويبين دينر ، فى اخر كتاب له ، أن القضاء هو عنصر أساسى آخر للنظام الرأسمالى . ونشأة الدولة ـ الأمة والقوانين الدولية ، وقوانين الملكية الخاصة تشكل كلا متكاملا يشوه الانسان من حيث هو منتج ومن حيث هو مواطن تحت شعار مزيف وهو التقدم والديموقراطية . والفارق بين مالكولم اكس ولوثر كنج فى أمريكا هو أن الأول ناضل من أجل الديموقراطية التى تعنى الحقوق المتساوية من أجل الهروب من النظام الاقطاعى الذى يستند الى القسمة الثنائية بين من يملكون ومن لا يملكون . أما الثانى فقد انشغل ، أساسا ، بالديموقراطية التى تعنى التكامل . لقد كان مالكولم اكس ضد التكامل لأن نضاله كان يستند الى الصراع الطبقى ؛ والى العنف من حيث هو جزء من هذا النضال . أما نضال لوثر كنج فهو نضال الطبقة الوسطى « السوداء التى كانت ثرية اقتصاديا وفقيرة ثقافيا وسيكولوجيا . ولهذا ، كان لابد لسلاحه من أن يكون أقل نضالا ، ولهذا دافع عن « اللاعنف »(١١) .

ومن المهم التنويه بكيفية فهم الاصولية المعاصرة فى مصر للديموقراطية وذلك بقراءة « الفريضة الغائبة » ، اذ هى ترى أن نضالها ضد الدولة

---

10. D. Diner—'Elements of a theory of the Israeli State', p. 7-8. E.A.S.R.G. Conference on 'Social policy in Arab Countries', Malta, 21-28 november 1976.

From the plethora of reports on this issue I just mention: J.F. Anderson jr. — 'A time to heal : A Southern Church deals with racism'. in : Intern. Review of Mission, vol LIX, 235 (1970), special number on Racism, pp. 304-316.

الديموقراطية الحديثة هو من قبيل « الجهاد » من اجل تدمير الحكومات غير الاسلامية وتأسيس الحكومة الاسلامية • ومثل هذه الحكـــومة ليست فى حاجة الى دستور لأن القرآن هو الدستور والمصدر الرئيسى الملهم فى«الفريضة الغائبة » هو ابن يتميه ، وهو محامى عاش فى سوريا فى القــــرن الرابع عشر • وفى امكان الانسان أن يرجع الى الماضى للبحث عن « الهوية » • ومن المفيد مقارنة هذه الحركة بحركة الأمريكان السود لنرى التماثل بين مارتن لوثر كنج والشيخ عبد الحميد كشك الذى يدافع عن الجهاد اللفظى ، اذ ينبغى على الانسان أن يناضل لفظيا ضد ما هو غير حقيقى فى الاسلام • ويمكن تسمية هذا اللون من الجهاد « نقد الايديولوجيا » •

وينبغى التنويه ، من غير دخول فى تفصيلات ، بالدور الذى أداه الدين فى مرحلة هامة من المسألة الفلسطينية الصهيونية • ولقـــد أصبح موقف المسيحيين العرب مملوءا بالاحباط بسبب مساندة المسيحيين الأوربيين للمسألة الصهيونية • يقول قبرسى فى مقاله « دعوة نصارى العرب الى الدخول فى الاسلام » ماذا يضير المسيحيون العرب اذا استرشدوا بتعاليم الاسلام وهو دين عربى حق ومعترف به من قبل المفكرين الأوربيين • واذا كنت أدعو الى ذلك فذلك لأن هذه الوحدة من شأنها تقوية العرب » (١١) •

لم يكن ثمة مبرر لرفض هذا الرأى الذى تمت صياغته عام ١٩٣١ ولكن ماذا يمكن أن يقوله قبرسى فى هذه الأيام ! وما رأى علم الاجتماع فى هذه المعطيات ؟ ربما يقال ان دراسة التاريــخ وصف للأحداث الماضــــية ، ولكن ماذا يقال عن علم الاجتماع ؟ أقل مايؤديه هو تفسير الأحداث الماضية ، وذلك بصياغة نظرية عن بنية المجتمع تضم بين جناحيها الانتاج وتوليد الانتاج وتحول الواقع الاجتماعى ، ومحاولة تجسيد هذه النظرية • ومن هذه الزاوية يمكن دراسة الأصولية « الايرانية » والصهيونية اليهــــودية أو « القوة السوداء » • بيد أن تحديد موضوع البحث لا يفضى تلقائيا الى تأسيس منهج ملائم •

---

(١١) عدنان أبو غزالة ، القومية الثقافية العـــــربية فى فلســـــــطين ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٤٧ •

٣ ـ المسـألة المنهجية :

ان المجتمع هو كل مركب ومتباين وعلاقاته متداخلة · وهذا الكـل معرفى وبنيوى يتولد انتاجه ويتحول عبر الزمن · ونقطة البداية فى البحث العلمى ، فى فترات معينة وبسبب مسـلمات ميتافزيقية ، تكون استاتيكية النظرة الى المجتمع ، وفى فترات أخرى تكون ديناميكية · وقد أفضت نظرية دارون فى التطور الى داروينية اجتماعية أفضت بدورها الى نظرية فى التغير الاجتماعى · ومن يومها وقضية « التغير » واردة فى ذهن العلماء من مختلف التخصصات · وقد أصبحت هذه القضية موضع بحث بين العلوم المختلفة من علم الاجتماع الى البيولوجيا الى الفيزياء وذلك بسبب «ديالكتيك» هيجل· ومن يومها أيضا وقضية « المذهب الطبيعى » أصبحت موضع مناقشة حادة ، ومحورها ليس فقط قضية « امكان علم الاجتمـاع » بل أيضا المسـألة الابستمولوجية الخاصة بضرورة تطوير المناهج المتباينة للعلوم الاجتماعية والطبيعية وذلك بسبب الفارق فى موضوع كل علم من هذه العلوم · وقـد ازدادت الحاجة الى البحث عن مذهب طبيعى جديد بسبب النظرة الشاملة فى « التناول البيئى » ·

وأعترف أننى حتى لو كنت قادرا على تقديم مثل هذه الخريطة فاننى عاجز عن تقديم حلول للمشكلات الجديدة · ومع ذلك فثمة توجه مبدئى وهو فحص مسألة تأويل المعطيات المتوفرة من القضايا المطلوب بحثها · وسأدلل على أن المعطيات المستخدمة فى انتاج قضايا علمية عن مسألة مثل مسألة مؤتمرنا « الهوية الثقافية فى الزمان » تتسم بالعفوية التى تجعل أية قضية علمية مؤسسة عليها موضع تشكك وتساؤل ·

والعلم ، بما ذلك علم الاجتماع ، يبحث باستمرار عما هو هام فى أية ظاهرة موضع بحث · وثمة مسلمة برجمـاتية فى العلم تدور على أن العالم ، من الزاوية الفيزيقية والبيولوجية والاجتمـاعية ، معقـول وقابل للتفسير · معقول بمعنى امكان العثور على الاتساق ، وقابل للتفسير بمعنى أن هذا الاتساق ممكن التحقق منه تجريبيا · فالعلم من غير مسلمتى الاتساق والانتظام ، ليس ممكنا · وكل ما يمكن أن يؤديه العلم هو التدليل على اتساق معين لتبزير هاتين المسلمتين · والتدليل على الاتساق ينطوى على استيعاب معطيات التجربة التى بدورها تنطوى على خلق نظام من ركام التجارب

المتنوعة · وهذا يلزم منه حذف المتفرد ، وتأسيس نظام تصورى للاشياء يطرح الواقع من حيث هو رتيب ومتكرر ·

أما مسألة أى ظواهر يختبرها الفرد وكيفية اختبارها فتتوقف على اهتمامات هذا الفرد · فما يلاحظه العالم هو موضوع اهتمامه العلمى ، وكيفية ملاحظته هو موضوع منهجه العلمى ، والعالم ليس محايدا فى ملاحظاته وفى انتقاءاته ، فهو أيضا محكوم بالمضمون والاهتمام ·

عن الوضع الانطولوجى للمعطيات :

أوضح وسيلة لجذب انتباهكم الى هذه المسألة هى تذكيركم بالفارق بين الفلسفة الواقعية للعلم والفلسفة المثالية للعلم · وأترجم هذا الفارق أنطولوجيا ، ثمة فارق بين تصور عناصر « الواقع » وخصائصه أو اعادة تصور هذه العناصر والخصائص · فى الحالة الأولى نحدد العالم الذى هو « هناك » كواقع وقابل للمعرفة (جزئيا) ، وفى الحالة الثانية نحدد أفكارنا عن العالم الذى « هو هناك » كواقع لأنه معلوم · فمثلا اذا طرحنا مفهوم « الحركة الصهيونية » فنحن جميعا متفقون على أننا نعنى واقعا تاريخيا معقدا ، ولكننا بالقطع لن نتفق اذا كان هذا المفهوم هو تصور لعناصر معينة وخصائصها أو اذا كان اعادة تصور · وهذه المشكلة تتولد تلقائيا اذا كان علينا أن نعرف ماذا يصوره مفهوم « الحركة الصهونية » أو ماهو معاد تصوره فى هذا المفهوم ·

وقد يقال ، فى هذه الحالة الاخيرة ، ان التصور يشير الى فترة تاريخية تبدأ من تيودر هرتزل ، وقد يقال انه يشير الى قوة اجتماعية مؤثرة فى موقف معين ، وقد تقولون أنتم أنهما هذا وذاك فى وقت واحد · ولكن سواء أثرنا الاحتمال الاول (الفترة التاريخية) أو الاحتمال الثانى (القوة الاجتماعية) فان المشكلة الأولى باقية على ماهى عليه : هل الفترة التاريخية تصور لشىء ما أو اعادة تصور ؟ أو هل هذه القوة الاجتماعية تصور لشىء ما أو اعادة تصور ؟ الجواب فى الحالات الاربع تحصيل حاصل لأن الموقف الانطولوجى الذى يمدنا بالجواب هو انطولوجيا تجريبية مكونة من مقولة التجربة ، وهذا ما يحدد النسق الذى تجرى فيه الاحداث التاريخية على أنه نسق مغلق ·

ان ا'وقف الثالث عن « الحركة الصهيونية » يعنى فى نفس الوقت ، الفترة التاريخية والقوة الاجتماعية ، وهو لب المشكلة ، ولكنه لا يساعدنا على الحل ، لأنه لا فرق بين القول بأن الحركة الصهيونية واقع تاريخى معقد، أو قوة اجتماعية فاعلة فى فترة معينة • ولمزيد من الايضاح اضرب مثالا باعادة تصور مشكلة • ان عبارة « الحركة الصهيونية » مثلا عدوانية على الرغم من جذورها الدينية ، ولكن لا يمكن تجسيدها فى أفراد باعتبار أن ليس كل صهيونى متدينا أو عدوانيا • اذن هذه العبارة لا تصور واقعا ، أى اقرارا ، كما أنها لا تعيد تصور شعور أو معنى أو مسلك يمكن أن يتجسد فى أفراد • ونحن على وعى ونحن نتكلم عن الصهيونية بهذه الطريقة أن « الحركة الصهيونية » كتصور هى مجرد « كلام » ، ولكن هل هذا يساعدنا على انتـاج واعـادة انتاج وتحول لواقع اجتماعى تؤدى فيه الحـــركة الصهيونية دورا هاما ؟

والآن اذا التفتنا الى التصورات والقضايا النظرية الخالصـــة التى وردت فى هذا البحث نرى أنها مكونة من كيانات مجردة لا تاريخية ، أى أنها تقع خارج الزمان التاريخى • وأنطولوجيا هذه القضايا النظرية الخالصة هى أنطولوجيا أفلاطون التى تضـفى الواقعية على الكيانات المجـردة أو المثالية • وهكذا ينبغى أن نفهم أن كل هذه الكيانات لها وضع واقعى ، انها تصف وقائع اجتماعية • بيد أن هذا الوضع مازال مبهما وغامضا اذا كان هذا الوضع الواقعى تصورا لظواهر موضوعية وواقعية أو اعادة تصور لأسلوب تفكيرنا عن الواقع• فى الحالة الأولى الواقع الموضوعى «هناك» فى الواقع الاجتماعى والفيزيقى الذى يشكل عالمنا ، وفى الحالة الثانية الواقع الموضوعى « فينا » ، فى وعينا ، أو ان شئت ، فى معرفتنا للعالم • والمسألة هنا ليست تلاعبا بالألفاظ ، ولكنها مسألة مهمة اذا فكرنا فى المفهوم النظرى الخالص « للبنية » • و « البنية لها علاقة بالوضـــــع والدور ، وبالتالى « بالهوية » • واذا سلمنا بأن « البنية » بمعنى البنية الاجتماعية هى ظاهرة واقعية فوضعها اذن مستقل أنطولوجيا ، ان البنية مستقلة عن معرفتنا ، ونحن أحيانا لا نعرف أنها هناك ، ولكن اذا لم نكن نعرف فليس معنى ذلك انها ليست موجودة • وثمة فارق كبير بين « البنية » فى العلم الطبيعى وبينها فى العلم الاجتماعى • فى الحالة الأولى البنية مستقلة عن معرفتنا ولكن ليست مستقلة عن وجودنا •

و « ازدواجية البنية » تعنى أننا ، من غير وعى ، نولد انتاج البنية الاجتماعية ونحن ، فى نفس الوقت ، من انتاج هذه البنية . وهذه البنية ، فى نظر الواقعى ، واقعية بمعنى امكان البرهان الموضوعى على وجودها ، وأنها تطرح ذاتها (فى تنكر) على المستوى التجريبى .

والمستوى التجريبى ، عند المثالى والتجريبى ، يمدنا بحالات نظرية (ذهنية) ليس لها وضع انطولوجى موضوعى واقعى ، كما هو الحال فى مفهوم « الحركة الصهيونية » حيث نواجه مشكلات ابستمولوجية . ونحن اما أن نتناول « الواقع التاريخى » و « الواقع النظرى » ، مثل البنيـــة الاجتماعية ، بأسلوب تجريبى وندلل على وجودهما بمعونة التجربة (واقعية ابستمولوجية) واما أن نتجنب الحلقة المفرغة الكامنة فى هذه « المنهجية ». وقد أشرت الى خطورة هذه الحلقة المفرغة عندما نوهت بملاحظة الدكتورة منى أبو سنه وهى أن أسلوبا معينا فى تعريف مفاهيم مثل «التراث الثقافى» و « الذاكرة الجماعية » عقبة أمام التغير والتحرر لأننا نكون فى هذه الحالة سجناء الماضى . وتعريف تصورات نظرية مثل « هوية » تجريبيا ينطوى على خطورة التلاعب بالقيم من قبل ذلك الذى يقوم بالتعريف . وتدمير الحواجز التى تنشئها « ابستمولوجيا التجربة » مرهون بادخال المستوى الأنطولوجى ليس الا . فمن الميسور تعريف معنى « الهوية » بحيث تلائم الغايات المطلوبة، ولكن هذا المنهج ليس الا انتاجا أيديولوجيا ، وغـــاية العلوم الاجتماعية ليست الا انتاج نقد الايديولوجيا . وهذا هو السلاح الوحيد الذى نحارب به أولئك الذين يخلطون بين الظن والمعرفة .

وقد آن الاوان لتعريف مفهوم « الهوية » ليس على أنها جملة أفراد أو خصائص ثقافية مجردة ، ولكن على أنها شىء ديناميكى ، فكما أن التصورات ذاتها هى نتاج الخبرة البشرية كذلك « هوية » الفرد هى من نتاج خبراته المتصلة . وهذا هو المعنى الوحيد الذى نستخدم فيه « الهوية » على أنهـا مفهوم الفعل فى نظرية تأسيس البنية التى هى بنيوية وتأويلية فى نفس الوقت.

وجميع المعطيات ، سواء كانت كمية أو تاريخية ، تنشأ من أحداث لها مكان وزمان . وأى تحليل نظرى ينبغى أن يكون على دراية بالأساس التجريبى . بيد أن هذا الاساس ليس كافيا لتفسير المســـار الذى تكون المعطيات جزءا منه .

العقلانية والاسطورة فى العصر الذرى

ضرورة السلام الشامل كاطار للبحث عن الهوية الثقافية

ريتشارد هيسى (المانيا الغربية)

نحن نحيا فى موقف يتطلب من البشرية بذل كل مالديها من عقل لكى تتجنب كوارث بيئية وعسكرية شاملة ، وهى كوارث أوضح مما كانت عليه فى الماضى · وقد نشأ هذا الموقف من تنمية أشكال تكنولوجية مدنية وعسكرية ذات تأثيرات متداخلة ما كان يمكن التنبؤ بهـــا · بيد أن هذه التنمية التكنولوجية بدورها لا يمكن أن نفهمها من غير معرفة الأبحاث العلمية المستندة اليها ·· فالفكر العلمى هو المعبر الأساسى عن العقلانية الحديثة·

ان انتقادات الثقافة الغربية التى لاقت استجابة متزايدة فى السنوات القليلة الأخيرة قد خلقت انطباعا بأن العقلانية الأوربية هى السبب الحقيقى لأزمة العالم الراهن ، وأنا أعتقد أن هذا الرأى خطأ ، لأن هذه الانتقادات تخلط بين العقلانية وأسطورة التكنولوجيا · والاهتمام المتجـــدد بالفكـــر الأسطورى يوحى بأن الأساطير هى بديل عن العقلانية أو على الأقل مكمل لها · وانا أعتقد أن هذا الرأى أيضا خطأ · وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن هذا الرأى لا يمثل اجابة مقبولة لمشكلاتنا الراهنة · ومن بين ذكرياتى عن الطفولة ثمة انطباعات عن زيارات متقطعة لوادى رور المدمر · وأنا أتذكر رؤية جدتى وهى تنحنى لتلتقط كمثرى متعفنة لتأكلها « وكنت أتضايق وأشعر بالخجل · فالآلام والاهانات التى سببتها الحرب العالمية الثانية هى نتيجة السياسات الموجهة الى الأفكار الأسطورية ·

وقد دعيت أثناء وجودى فى جامعة برازيلية كأستاذ زائر الى زيارة ارسالية تعمل فى اقليم الأمازون · وهناك شاهدت هنديا يعانى من مرض السل وكان تقريبا هيكلا عظميا · واذا بساحر قروى يكسر أنيـــاب هذا

الهندى · وقد سببت هذه العملية للهندى آلاما عظمى · فما سـبب هذه العمليـة ؟

ـ كان الجواب أن شياطين المرض ستهرب ومن ثم تتوقف عن الزحف فى داخل جسم المريض ·

وأنا أقيم عند شواطىء بحيرة كونستانس وعلى مرمى مائتى كيلو مترات غرب منزلى تقع مصانع الطاقة الذرية فى ألمانيا وسويسرا وفرنسا ، هـذا على الرغم من أن نفايات الاشعاعات الذرية مازالت تشكل بلا حل ·

والحياة ، فى هذه الحالات الثلاث ، مهددة باسم نشير اليه عادة على أنه أسطورة : أسطورة الدم العرقى فى الحالة الأولى وأسطورة حيوية المادة فى الحالة الثانية ، والأسطورة اللاعقلانية التكنولوجية فى الحالة الثالثة ·

والانسان ذو الفكر الأسطورى هو أيضا عقلانى طالما أنه يقرع الحجة بالحجـة : فالأرواح الشريرة تتوقف عن الزحف لأنهـا ترهب الأنيـاب · واذا كان شىء ما ممكنا تكنولوجيا فهو موجود بالضرورة · وكل من الحجتين شكل من أشكال البرهان · ومع ذلك فاننا سنعثر على معتقد ما اذا تغلغلنا فى جذور هاتين الحجتين : الاعتقاد فى وجود الأرواح الشريرة أو الاعتقاد (بالمعنى التقليدى) فى الحل التكنولوجى للمشكلات الانسانية · والأسطورة والعقلانية ليستا متناقضتين ، اذ هما متكاملتان · وكقاعدة عامة ليس امكاننا التعاطف وجوديا مع أساطير الثقافات الأجنبية ، ومع ذلك فى امكاننا فهمنا عقليا على الرغم من الحواجز الزمانية والثقافية ـ والا لما أمكننا معرفة أى شىء عنها أو الحديث عنها ·

بنيان وقدرتنا على فهم المقال الأسطورى فهما عقليا مردودة الى أن الأسطورة ، من حيث هى مقال ، ذو طابع عقلى ، وهى لهذا مهيأة لأن تكون مفهومة اذ هى تستخدم الأسماء والمحمولات والأدوات المنطقية ·

وتأسيسا علد ذلك يمكن لأولئك لا يفكرون تفكيرا أسطوريا أن يفهموا المقال الأسطورى ، اذ هو ، على حد تعبير هوبنر ، « مماثل صوريا » للغة التى نصف بها النشاط الانسانى · ومع ذلك فهذه هى السمة المميزة للمقال

الأسطورى · واذا كان التباين لا يقوم الا فى المضمون ، على نحو ما يذهب هوبنر ، فمعنى ذلك أن هذا التباين هو السبب فى عدم قبولنا الأساطير فى هذا العصر · بل ان ذلك يعنى أن المساواة بين العقل والأسطورة على نحو ما يراها الفكر القبلى الحديث ، أو أن ادخال العقل فى الأسطورة محكوم عليه بالفشل ·

وهذا هو رأيى · فليس ثمة أرواح شريرة ومسلولة ، وليس ثمة أسياد من الوجهة البيولوجية ، وليس ثمة شفاء بالتكنولوجيا · فأسطورة الأرواح الشريرة لدى الســاحر الهندى مثل أسطورة العــلاج الكيميائى فى الطب الحديث · ان كلا منهما بلا أساس · ومن العبث أن نحيل أيا منهما الى عقيدة أسطورية تفضى ، فى حالات كثيرة ، الى فشل القواعد العملية المشتقة من الأسطورة ، ومن ثم تفضى الى آلام انسانية · وفى هاتين الحالتين (وفى حالات أخرى) نحن نتعامل مع تعميمات غير مقبولة ، ومن ثم مع تفكير يتسم بالتباين ولكن بدرجة غير كافية ؛ وفى عبارة أخرى يمكن القول باننا نتعامل مع عقلانية لم تصل بعد الى حد النضج ·

والاجابة عن هذه المســـائل لن تكون بقولنا : « اصرفوا النظر عن العقلانية » ، ولكن بقولنا « دعونا ننمى العقل ، ودعونا نبحث عن أخطائنا»·

والآن ثمة حجة أساسية ومتسقة تدور على أن ليس ثمة تناقض بين الأسطورة والعقلانية لأن كلا منهما يستند الى مسلمات لا يمكن ردها الى أخرى بالاستنباط · وتأسيسا على ذلك فان «البدائيين» مثل العلماء المحدثين مضطرون الى وضع مسلمات أساسية يلزم منها منطقيا مسلمات أخرى ، واذا قرأنا مابين سطور هذه العبارات يمكن فهمهذه الحجة على النحو التالى: خير للانسان أن يؤسس فكره على أسطورة بدائية مقبولة تجعله يحيا فى عالم آمن ومتسق من أن يؤسسه على مسلمات العلم التى تسلمنا الى عالم بارد وغريب وخال من المعنى ومتجه الى الآخرة · وأنا أصف هذا الاتجاه بالهروبية ، اذ هو يسلم (خطأ) بامكان ترحالنا من هذا العالم عبر « رحلة الأسطورة » ، أو بامكان جعل هذا العالم أكثر معقولية استنادا الى التفكير الأسطورى ·

ان عبارة كانط « كن جريئا فى استخدام عقلك » مبـــاينة لأسطورة استدعاء المطر بالرقص • ان الاعتراف بضرورة البحث عن توجه مستقل ليس مســـاويا للاعتقاد فى آلهة الطقس • فالأول تعبير عن توجه مستقل تجاه الحياة أما الثانى فتعبير غير مستقل • والعقل من حيث قدرته على تفسير الاشياء منطقيا ليس فى قدرته أن يفسر ذاته • وهذه هى السـمة الترنسندنتالية القبلية أو الوجودية القبلية للعقل • ان الانسان يعتمد على ذاته • ويجب أن ينظر الى ذاته على أنه صديق الحقيقة (محب للحكمة) من حيث هو باحث عنها وليس من حيث أنه مالكها الوحيد •

ان الانسان الأسطورى مالك للحقيقة ، وهو يعيش فى مجتمع مغـاير ومحكوم ومن ثم فهو ، فى نهاية المطاف ، يشعر بالأمان • وهذا الأمان مديون • وعندما يظهر الدائن وهو العقل فعلى التفكير الأسطورى أن يعلن افلاسه • ولهذا فان انتصار روشتة المبشر انتصار مستبعد • انه ينتصر لأن الهنود كائنات عاقلة • انهم يرغبو نأن يكونوا أصحاء ، وحتى لو أنهم رأوا أن المبشر أقوى من السـاحر فهذا أيضـا سبب معقول لذهابهم الى المبشر • وبالمثل اذا اقتنع الناس بأن الحرب الذرية ممكنة وأنها ممكنة اليوم وأن فى امكانها القضاء عليهم جميعا فليس فى امكان أية أسطورة تكنولوجية أن تنتزع منهم هذه البصيرة •

انه من الخطأ الاعتقاد أن كلا من الأسطورة والعقل يستند الى مسلمات لا يمكن ردها الى مسلمات أخرى • والعقل المستقل ، على النحو المذكور ، لا يقبل مزيدا من الاستنباطات ، ثم هو يواجه مغامرة وجودية على الانسان أن يتحملها بعد أن يكتشف الأمان الذى تولده التوجهات غير المستقلة هو ، التحليل النهائى،وهم،ومن ثم فان الأمان يرتد الى الانسان نفسه من حيث هو صانع اللااستقلالية • وهذا هو الحاصل للانسان الأوربى الحديث فى محاولته الهروب من عزلته وذلك بتعاطى المخدرات أو عبادة الفوهرر أو الانحرافات المادية أو الاعتقاد فى الأساطير •

ومع ذلك فان التفكير الأسطورى موضع تساؤل • فثمة سؤال : هل يوجد شياطين للمرضى ؟ هل تساعدنا التكنولوجيا النووية ؟ ومن المحتمل العثور على أجوبة لهذين السؤالين • وهذه الأجوبة يمكن تفسيرها بنفس

الوسائل المعقولة التى يستخدمها التفكير الأسطورى قبل أن تصل عند حد التابو الأسطورى . ومن الممكن توضيح هذه الحقيقة «للجمهور الأسطورى». ان التفكير الأغسطورى يزعم أنه ينهى التفكير النقدى كما ينهى العقلانية المتشككة . وقد أشار كانط الى أن التفكير يقف فقط عند حد نفسه وليس عند الآلهة والشياطين .

ان الاشارة الى الوحدة التى لا يمكن أن يتجاوزها النوع الانسانى أو بالأدق جميع الكائنات العاقلة تكشف فى نفس الوقت عن كيفية تكيف هذه الكائنات مع هذه الوحدة . ذلك أن الانسان يعتمد على غيره من البشر ، أى يعتمد على كل من يدخل معه فى حالة تفاهم ، ويعينه على توجيه نفسه فى أبحاثه .

ان هذا الدافع الى فهم أنفسنا من حيث هى عالمية ومجاوزة للثقافات هو المخرج الوحيد من أزمتنا الكوكبية فى ظل الظروف الراهنة . وكما أن عصر القوميات قد انتهى كذلك عصر الأساطير أو ما يشابهها قد انتهى من التمسك بثقافة معينةتزعم أنها متجاورة لأى جدليدور حولها:فهذه الأنماط من التمسك تخلق حدودا ، ثم انها ايديولوجيات حاذقة لغيرها ، ومنغلقة أمام أى بحث مشترك يتجاوز الثقافات والأزمنة ، ومن غير عقلانية مستقلة مستندة الى هذه البصيرة لن يفهم البشر بعضهم البعض بل انهم ، بسبب التهديدات العسكرية والايكولوجية ، سيقتصرون على اجراء احتمالات احصائية قبل أن يقضوا على أنفسهم .

نحن نحيا فى زمن شاذ ! ان الاجابة التى تلقاها الانسان منذ الف عام عن تساؤله عن غايته العظمى كانت مريرة وعديمة الجدوى . فأسطورة العلم والتكنولوجيا تدلل للانسانية على أن غايتها ليست فقط ممكنة بلمحتملة. ولأول مرة ثمة هدف مشترك معترف به لدى كل الناس ومتجاوز كل الحدود الايديولوجية ؛ وأعنى به المحافظة على الحياة البشرية . وفى حالة المحافظة على الحياة ، وعليها وحدها ، يمكن للانسان أن يقوم بمحاولات متباينة للعثور على جواب عن الأسئلة الخاصة بكيفية السلوك الخير ، وكيفية العثور على معنى للافراد وللثقافات .

هذا هو الهدف الذى يبتغيه الانسان الذى يريد أن يستمتع بالحياة .

ووضوحه يتجاوز كل الشكوك ، ويمكن صياغته ببساطة . والأجوبة يمكن صياغتها بوضوح ويمكن فهمها . ويمكن تحديد طرق تحقيقها تدريجيا . فمثلا ، اذا أردنا الحياة ينبغى أن نحافظ على غابات الأمازون حيث توجد كميات هائلة من الأكسجين الضرورى للحياة . وينبغى أن نقف ضد تبذير اشعاعات البلوتونيوم فى البحار لأن تلوث المياه بهذه الاشعاعات يفضى الى تلوث الطعام بطريقة لا يمكن التنبؤ بها . ويجب أن نتأكد من عدم نفاد الطاقة والمواد الخام . وأخيرا ينبغى أن نبذل قصارى جهدنا للتحكم فى القوى السياسية والعسكرية المدمرة . وينبغى على هذه القوى أن تكون على صلة ببعضها البعض ، وعلى كل حزب أن يكون لديه الحد الأدنى من الثقة فى عقلانية الحزب الآخر .

وتبين هذه الأمثلة أنها كلها مصادرات لا تفترض « نمطا جديدا للانسان ، أو « تغيرا جذريا » فى أسلوب تفكيرنا . « فنمط الانسان التقليدى » ليس فى حاجة الى بيان أنه لابد أن يكون حيا قبل أن ينخرط فى تنظيم حياته . وهذه مسألة ليست فى حاجة الى تغير جذرى فى البنية الذهنية . وحتى بالمفهوم التقليدى فان أنانية الفرد لا تصل الى الحد الذى يضحى فيه الفرد بوجوده فى سبيل منفعته الشخصية التى يسعى الى تحقيقها لأن ذلك يفضى الى تناقض فى الحدود ، والى فقدان جميع الظروف التى تسمح له باشباع منافعه . ومع ذلك فثمة استثناء لهذه القاعدة كما يحدث فى حالة تضحية الفرد بحياته فى سبيل مثل عليا : انتحار الانسان المستقبل ، والانتحار الجماعى وموت البطل من أجل الشرف أو المحافظة على نقاء عقيدته . وهذه الاستثناءات تبين أن نهاية البشرية ليست مستبعدة . فالاهتمام العام بالبقاء وما يترتب عليه من تنازلات من أجل تحقيق المنفعة الذاتية ليس ضمانا لنا بالاستمرار فى الحياة . فليس لدينا أبحاث تبرر مثل هذا الأمل . ومن جهة أخرى فان بقاءنا لا يعتمد على بزوغ « انسان أخلاقى » جديد . وهكذا فان المحافظة على التراث هى المهمة العظمى لأعمال الانسان العقلانى فى هذا العالم .

وأنا أعتقد أن ثمة عددا من السياسيين البارزين قد اعترف بالأبنية الأساسية لهذا الموقف التاريخى الجديد أو على الأقل لديه فكرة عن طبيعة هذه الأبنية . فحيث يوجد الخطر الجماعى الذى يعد أعظم خطر حتى الآن ،

وأعنى به تكنولوجيا الأسلحة والاستراتيجية العسكرية توجد كذلك قرارات وأفعال تنتهى بنا الى مثل هذه النتيجة · وهذا الوضع الجديد وارد فى محادثات سولت الأولى وسولت الثانية وفى اتفاقيات الصواريخ المتوسطة فى جنيف ومؤتمر هلسنكى وما تبعه من مؤتمرات ، ومعاهدة منع التجارب النووية · وهذا الموقف أقل وضوحا فى الاتفاقيات السرية بين القـــوتين العظميين فى « تحريك قطع الشطرنج » العسكرية عن طريق حلفائهما الصغار أو على الأقل تحريكها فى المواقع الهامشية مثل فيتنام وأفغانستان ·

ولسوء الحظ ثمة مجالان لهما أهمية حيوية ومع ذلك فانهما يخلوان من نتائج ملحوظة ، وهما الاتفاقيات البيئية والاتصال المجاوز للتباينات الثقـافية ·

ولهذا فان التحول تجاه الفكر الأسطورى فى موقف يستلزم تكثيف القوى العقلية لتحقيق الغاية العظمى لبقاء الفرد دليل على فشل المثقفين على تباين ثقافاتهم وخيانة لرسالة البشرية · بل انى أذهب الى ابعد من ذلك وأقول ان الانسان الذى يستعين بالفكر الأسطورى ، فى هذا الموقف ، انما يكون مهددا لحدوث الكوارث ، ومغازلة المثقف للفكر الأسطورى مـن حيث أنها فرصة مناسبة للاتجاه الى ضحاياه ، لا تعفيه من المسئولية · كل ماهنالك أنها تجعل أفعاله أكثر شراسة ·

وتمثل هذه المهام التى ذكرتها آنفا مجرد بداية لأبجدية أخلاق اليوم وسياسة اليوم· ويقول جوناثان شل فى خاتمة كتابه المعنون **«مصير الأرض»** : « ان مهمة البشرية بناء عالم سياسى رافض للعنف » وهذه المهمة ذات شقين :

أولا : من اللازم انقاذ العالم من الدمار وذلك بتحريره من الأسلحة النووية·

ثانيا : ان خلق مؤسسة سياسية لضمان هذا الانقاذ وضـــمان هذا الانقاذ يستلزم خلق مؤسسة سياسية بمعونتها يمكن مساعدة العالم على اتخاذ القرارات التى تصطنعها الدول ذات السيادة من خلال اشعال الحروب » · وثمة علامات على ذلك · فقد ذكرت بعضها آنفا والمهمة شـــاقة بسبب الصعوبات السياسية والاقتصادية · ومع ذلك فان أحدا ليس فى امكانه القول باستحالة تسمية هذه الأشياء بمسمياتها الحقيقية · فكل انسان فى

امكانه ان يكون لديه معلومات عن هذه الأشياء • والتهديدات معـــروفة للعامة كما ان امكانات العمل ضدها معروفة كذلك • وأنا أود أن أختم بعبارة مقتبسة من برتولد برشت سطرها عام ١٩٥٢ • فقد قال ان الحروب القادمة من شانها ان تكشف عما سبقها بأنها محاولات قام بها هواة • وهذه الحروب آتية لا محالة الا اذا قطعنا أيدى أولئك الذين يمهـــدون لاشـــعالها •

اذن ماهو الوضع الراهن للعلاقات الثقافية والتكنولوجية والسياسية بين العوامل المحددة للاحداث العالمية : أوربا والقوتان العظميان والعالم الثالث ؟ وأنا أود فى البداية تناول مشكلة التكنولوجيا باعتبارها الشكل الثقافي المهيمن •

ويبدو لى أن الاتجاه نحو تأسيس مجتمعات صناعية مسألة لا رجعة فيها • ذلك أن المهام التكنولوجية المستقبلية للبشرية هى من السعة والتعقيد بحيث لا يمكن مواجهتها بوسائل ماقبل العصر الصناعى • بل ان ثمة مهاما تستلزم تنسيقا تكنولوجيا وتنظيما دوليا بل حتى كونيا مثل تحويل المدن الحديثة الى مراكز حضرية والمحافظة على أنسقة الاتصال وأبحاث البحار والمناجم والمحافظة على البيئة من التلوث واحلال الطاقة الذرية ومواجهة المخاطر الناشئة عنها • والبديل عن الموقف الصناعى الراهن ليس يوتوبيا أو حنينا الى الرومانسية ، اذ هو ليس الا مزيدا من التطور الديموقراطى العقلانى المتضمن فى صناعة القرارات الصناعية • وهذه القرارات ينبغى أن تكون مفتوحة على مزيد من الضبط الاجتماعى وعلى ألا تتخذ فى قلة من مجالس ادارة الشركات والبنوك أو السلطات الاشتراكية للتخطيط • اذ ينبغى الاهتمام بالمصلحة العامة وأن تاتى القرارات متسقة مع مصالح البشرية التى تكمن ، اليوم على الأقل ، فى المحافظة على الحياة •

ونخلص مما تقدم الى أن حل مشكلات البشرية لا يمكن أن يأتى من العالم الثالث كما هو المتوقع • فهذا الحل محال بســبب أن دول العــالم الثالث ليس لديها صناعات خاصة بها وقائمة بذاتها •

ثم ان مثل هذا الحل ليس ممكنا لأن هذه الدول ينقصها امكان التحليل والتنبؤ من أجل التوجه العقلانى الشامل ـ فما بالك وهذه الدول ينقصها

الأساس الديموقراطى العقلانى · ولهذا فان توقعاتنا ينبغى أن تتجه الى المجتمعات المتقدمة صناعيا ·

ولكن العالم « المتقدم » يواجه أزمة اجتماعية ثقافية · وهذه الأزمة هى الثمن الذى دفعته المجتمعات الصناعية من أجل انجاز التقدم التكنولوجى والعلمى · ويبدو أن الدول « المتخلفة » ستدفع نفس الثمن ؛ ولهذا ثمة عدد وفير من هذه الدول قد تراجع عن المضى فى انجاز هذا التقدم واستدار نحو تراثه ·

ان الفردية والعقلانية والالتزام بأشكال من المعانى قد فجرت القوى الهائلة التى صنعت أوربا وجعلت منها ريادة ثقافية وسياسية وعسكرية للعالم برمته · ومع ذلك فان الفردية ، تاريخيا ، تعنى فقدان الترابط مع الأسرة والمجتمع والكنيسة والجماعات العرقية · والمعاملات الشخصية فى هذه الجمـــاعات قد حلت محلهـــا شبكة من الخدمات العـــامة هى من تنظيم الدولة ·

والعقلانية كذلك تعنى كبت العاطفة أو تهميشها · وحيث أن العواطف ذاتها هى ، فى معظمها ، علاقات اجتماعية أو ناشئة منها فمعنى ذلك أن مبدأ الفردية مفروض علينا كما أن العقلانية مفروضة علينا · ذلك أن الفردية والعقلانية تسهمان معا فى كبت الحياة العاطفية ·

ان موتور المجتمع الحديث الذى يتكون من ملايين من القوى البشرية فى حالة حركة بفضل البحث عن معنى محدد مستقل · وحيث أن هذا المعنى كامن فى تاريخ البشرية ، أى فى حالة تغير متصل فان البحث عن المعنى الذى بدوره يغير التاريخ يصبح هو نفسه معنى مستقلا وبذلك يظل الموتور الاجتماعى فى حالة حركة الى مالانهاية · وفى اطار الظروف الاقتصادية فان النشاط اللامحدود للانسان الصانع يصبح نوعا من السيزيفية (١) فى الانتاج والاستهلاك ·

---

(١) نسبة الى أسطورة سيزيف التى تحكى أن سيزيف تطاول على الآلهة لجسارته فى الحصول على المعرفة الالهية باسقاط حجارة من قمة الجبل والعودة بها الى القمة ، وهكذا الى مالانهاية ·

وقد أفضى خلل التكامل الاجتمـــاعى للفرد وكبت العواطف وتوقف التقدم التكنولوجى التقليدى الى أزمة عقلية على أوسع نطاق • فرأى الناس أنفسهم وقد سلبوا من فرصة تحقيق الحياة السعيدة • وثمة أمثلة عديدة على كيفية الهروب من هذه الأزمة وهى تدور على الاستعانة بالأساطير الدينية الهندية والمخدرات والدسكو • ومن جهة أخرى فان الالحـــاح الثقافى على الهوية الاقليمية والحركة النسوية محاولة مشروعة لمواجهة المشكلات الناجمة من المركزية المجهولة والبرود العاطفى •

وبهذه الملاحظات أكون قد أومأت الى الخطوط الرئيسية للاستجابة العقلية والسياسية للأزمة : ينبغى ، فوق كـــل شىء ، عـــدم التنازل عن المعانى الأوربية للعقلانية والفردية • واللاعقلانية التى يوصى بها عدد من الفلاسفة المحدثين ليست هى البديل عن أزمة ذات توجه عقلانى • فثمة مبررات عديدة للتمسك بهذه المعانى الأساسية • وأهم مبرر برجماتى فى هذا الموقف العالمى هو أنه بدون الامكانات التى تطلقها هذه المعانى ليس من الممكن فهم الأزمة العالمية •

وأنا أعتقد أنه من العبث مقاومة «التكنولوجيا من حيث هى تكنولوجيا» ، بل على الضد من ذلك اذ أنه من اللازم أن نفعل مافى وسعنا للمحافظة على الثورة التكنولوجية ، وأن يكون السياسيون ورجال الأعمال والتكنوقراط والعسكريون على بينة من أن التطور التكنولوجى التقليدى قد انتقل الى مرحلة كيفية جديدة ، وأنه قد أرسى غاية جديدة بنفسه وأنه فى الطريق الى تحقيقها ، وأن هذه الخاصية اللامتناهية فى التوسع والمصحوبة بالبحث عن المعنى قد تطورت لتحقيق الغاية اللامتناهية من خلق حياة مستقبلية آمنة ، ولاعادة البناء اللازم لتحقيق هذه الغاية • وهذه الغاية تستلزم فعـــالية فردية ، وتحليل عقلانى ومعرفة تكنولوجية • وفى نفس الوقت من الضرورى البحث عن اجابة لحاجات الانسان نحو الاشباع العاطفى • وهذه المشكلة التى تأتى فى المرتبـة التالية للمحافظـة على الحياة ســتكون المســألة الأساسية التى تواجه المجتمعات الصناعية فى مستقبل الأيام : كيف يمكن التقليل من شأن العاطفة أو التغلب عليها من غير الاستغناء ، فى نفس الوقت ، عن العقلانية والفردية والتكنولوجيا ؟

وأنا أعتقد أن هذه المسألة قد اتضحت فى تراجع عديد من دول العالم الثالث عن الأخذ بالتحديث أو « الأسلوب الغربى » • فاحتجاج هذه الدول موجه ضد العالم « الغربى » وضـد هيمنته • وعلى الولايات المتحـدة الأمريكية أن تتعامل مع هذه الحقيقة وهى أن الغرب يجسد قيمه بفعالية وباتساق أكثر مما يقوم به « الشرق » •

وقد اكتشف العالم الثالث رويدا رويدا أنه لا يمكنه التقليل من مشكلاته أو التغلب عليهـا اذا تجـاهل العقلانيـة والفرديـة والتكنولوجيـا • ومع ذلك فان فان مشكلة فقدان المعنى والفاعلية الناشئة من هذه الأفكار الأساسية لها تأثير قوى على هذه الدول : انها تتمثل فى الصدمة الحضارية ، أى فى المواجهة بين التراث والثقافة الأوربية والتى أفضت الى نوع حاد من الشيزوفرينيا الثقافية لدى الدوائر الحاكمة فى هذه البلدان •

وعلى الضد من ذلك الاتحاد السوفيتى الذى أصبح قوة عالمية فى العشرين سنة الأولى من هذا القرن ، كان قادرا على استثمار هذا الموقف فوسم نفسه بأنه قوة معارضة للاستعمار الأمريكى • ومع ذلك فان سحر الاتحاد السوفيتى للعالم الثالث فى تدهور بسبب أن قدراته الابداعية ضئيلة ازاء تحكمه فى مشكلاته الخاصة وأقل ضآلة ازاء تحكمه فى مشـكلات العالم الثالث • ان الاتحاد السوفيتى ملتزم بمبادىء العقلانية والتكنولوجيا ولكنه غير قادر على تحقيق التطلعات المترتبة على هذه المبادىء ، وهى التطلعات التى ألحت عليها النظرية الثورية السوفيتية •

ان الورقة الرابحة لدى الاتحاد السوفيتى ، فى مجـال السياسة الدولية ، تقوم فى المزج بين الدعوة الى التعاونيات ومعاداة الامبريالية • فلقد انجذبت بلدان العالم الثالث نحو امكان تحقيق التكامل بين الفـرد والمجتمع من خلال النضال ضد الامبريالية •

ويبدو أن هاتين النقطتين قد حيدت النقص المأسـاوى الذى أحدثه التحديث فى العالم الثالث : فقد أفضينا الى نوع من الوعى من جهة ، والى شكل اجتماعى من جهة أخرى • أما كون هذا الوعى سلبيا (معـاداة

الامبريالية) وكونه إيجابيا فى المطالبة بحق الشعوب فى تحديد مصيرها وكونه دائرا على النزعة القومية وغير متكافىء مع الدعوة الماركسية الى الأممية ، فقد كان كل ذلك فى المرتبة الثانية من الأهمية بسبب النضال الملح ضد الامبريالية ·

وقد اهتز سحر الاتحاد السوفيتى عندما تناقض سلوكه السياسى مع ادعاءاته النظرية · وقد حدث ذلك عند غزو الجيش الأحمر لأفغانستان · اذ فقد مكانته الأخلاقية كقوة عالمية فى ديسمبر ١٩٧٩ ، وهى مكانة تستند الى ابداع تكنولوجى وجاذبية ثقافية أو تنمية اقتصادية هذا بالاضافة الى انجازات أخرى جانبية · وهى مكانة لم تكن لديه فيما قبل ذلك · وقد كانت أفغانستان هى نهاية الادعاء الأخلاقى بمحاربة الامبريالية ·

دعونى أختم قائلا ان القوى التى حاولت ، بأسلوب حرج ، السيطرة على العالم لم يكن لديها تصور عن كيفية التعامل مع المشاكل الداخلية التى تواجه سكان هذا الكوكب · فأمريكا ينقصها مثل هذا التصور لأن أسلوب تفكيرها يدور على الانسان التكنوقراطى والعقلانى الناشىء من عصر التنوير الأوربى والذى يفرض فيه أنه خير ، ولأن أسلوب تفكيرها يتجاهل مسألة التكامل الاجتماعى والعاطفى · وبالمثل الاتحاد السوفيتى فانه لم يقدم حلا لأن تمثله لمبادىء العقلانية والتجديد التكنولوجى والفكر الناقد المرن لم يكن كافيا ، ثم انه كان محكوما بعقيدة متزمتة ازاء مفهوم النزعة التعاونية ·

والثقافة الأمريكية ، من الوجهة السياسية ، مازالت حتى اليوم ، فى أسسها الفلسفية ، من أفراز التنوير الفرنسى والانجليزى · فهذا التنوير هو مصدر قناعتها الأساسية ونهاية تفكيرها · والثقافة السوفيتية الروسية ، من الوجهة السياسية ، متجهة بسذاجة فى أسسها الفلسفية ، نحو أفكار الفلسفة التاريخية الألمانية التى تحدد « الخير » و « الشر » ليس من زاوية الطبيعة البشرية ولكن من زاوية الدور التاريخى لمجموعات بشرية محددة ·

ولم تسهم هاتان الثقافتان فى الأزمة التى تواجهها الثقافة الأوربية ، هذه الثقافة التى أفضت الى خيبة أمل أفضت ، فى نفس الوقت ، الى الكشف

عن عدة حقائق • فلم تكن أمريكا أو ا لاتحاد السوفيتى الا مجــرد مراقب لما يحدث من تطورات للثقافة الأوربية أو منغلقة على ذاتها بطريقة متزمتة • فقد حلت النزعة التاريخية النسبية محل الفلسفة الطبيعية للتنوير من خلال الفلسفة التاريخية للمثالية الألمانية ، وبذلك أمدت أوربا ببصيرة تدور على الانفتاح التام على الوجود الانسانى ، أو ان شئت الدقة ، على الأخلاق الانسانية • وقد أصبحت نظرية كانط عن استقلال الانسان هى الطابع العام للثقافة الأوربية • والثقافة الأوربية ، من خلال تطورها العقلى الجوانى وخبرتها التاريخية المريرة ، قد شقت طريقها ، بعد نضال مرير ، نحــو المواجهة المفتوحة مع مسألة الفهم المستقل للحياة • وأبناء أوربا السذج ، ان جاز لنا هذا التعبير ، لم يعبروا ، حتى يومنا هذا ، عتبة هذه المسألة ومع ذلك فان هؤلاء الأبناء أقوياء على الرغم من سذاجتهم أو بالأدق بفضل هذه السذاجة • وليس فى امكان أوربا أن تسلب منهم هذه القوة • ويبدو أن أوربا وأوربا وحدها (من غير القوتين العظميين) فى امكانها التقدم الى الأمام بعيدا عن المشكلات الانسانية الداخلية ، وفى نفس الوقت ، فى امكانها تقليص الهزات العنيفة التى تهز العالم اليوم سياسيا وعسكريا •

وأغلب الظن أن أوربا فى امكانها أن تتقدم وتعطى وزنا للوعى بأن وظيفة المحافظة على الحياة التى تتسم بها التكنولوجيا من شأنها تزويد التكنولوجيا بالقدرة على احداث التغيير بل بمشروعيتها • ليس فى امكاننا الجواب عن تساؤلنا عن معنى الحياة • ومع ذلك فى امكاننا المحافظة على القدرة على الاجابة عن هذه المسألة •

ومن اللازم ، مواكبة لهذا الموقف ، احداث تغيير فى ظروف الحيــاة لمعظم سكان المعمورة الى الحد الذى يمكن فيه اشباع الحاجات المادية الأساسية •

واذا وسمنا هذه القدرة على البحث عن المعنى بأنهـــا « معنى من الدرجة الثانية » فيمكن القول ، ابتداء من أوربا وتحت قيادتها الشمولية ، بامكان اكتشاف واختبار وتحقيق الامكانات الكامنة فى هذا النــوع من المعنى ، فاوربا ليس لديها سوى وعى بدائى عن موقف البشرية برمتهـــا وعن الدور المحتمل الذى يمكن أن تؤديه التكنولوجيا • بيد ان هذه البدائية

افضل من لاشىء · ولدى أوربا جميع اشكال التكنولوجيا الحديثة من أجل تدعيم هذا الوعى فى الممارسة العملية · هذا بالاضافة الى أن أوربا ليست موضع شك من حيث النزعة الامبريالية التى تتميز بها « القوتان العظميان » فهى الى يومنا هذا ليس لديها الامكانات السياسية والاقتصادية لتنفيذ سياسة امبريالية · ونقاد الامبريالية ، فى الوقت الراهن ، مازالوا مركزين على الدولتين المهيمنتين · ومن ثم يمكن لأوربا أن تكشف عن اختيـــارها المتميز بأسلوب أكثر مصداقية من أسلوب القوتين الاستعماريتين · بل يمكن لأوربا أن تكون شريكة على قدم المساواة مع غيرها فى غير ماتشكك من انها قد تحاول ، بمهارة ، اخضاع البلد الذى تتعامل معه ·

ولدينا مفتاحان للجواب عن التساؤل عن كيفية تجنب فقدان الفاعلية فى العالم النامى أو بالأدق « المتخلف » وذلك بهدف استحضار « المعنى من الدرجة الثانية » استنادا الى مفهوم جديد عن التكنولوجيا ، وتكامل الفرد مع مجال اجتماعى معين · واذا كان من الممكن تعـــويض فقـدان الفاعلية الذى تسببه الحداثة من غير تفريط فى مبادىء الفردية والعقلانية فان ذلك ليس ممكنا الا بادماج العقلانية فى مجال كوكبى ، وبادماج الفرد فى الامكانات التى يقدمها التضامن المتجسد فى مؤسسات اجتماعية ·

وهذا النوع من الوعى لا علاقة له بالشعور الذاتى بالأمن الذى من الممكن أن تقدمه المذاهب الميتافيزيقية · ومن هذه الزاوية فان هذا الوعى هو أفضل البدائل · ومع ذلك فقد انهارت هذه المذاهب الميتافيزيقية وانهارت معها الأبنية الاجتماعية المرتبطة بها · وبهذا المعنى فان هذا البديل المفضل يبدو وكأنه البديل الأوحد · بيـــد أن تجسيد هذا البديل ليس من الممكن افتراضه : أما البناء التاريخى والعقلى للثقافة الأوربية فيوحى لنـــا بأن هذا الافتراض ممكن · ومع ذلك فان تحقيق هذا الهدف يستلزم مهـــارة المبادرة السـياسية مع تعاون « القوتين العظميين » · وكلما أسرعنا فى الاعتراف بالمشكلات الانسانية الأساسية ، تعاظم احتمال الاتجاه الى أوربا ، وتعاظم الضغط للتغلب على قهر الهوية الأوربية لفترة زمنية تجاوزت الحد المعقول · وبهذا المعنى فان تقسيم أوربا وألمانيا عقبة أمام تشغيل طاقات أوربا وامكاناتها من أجل حل المشكلات الكوكبية · ومن زاوية الضرورة السياسية الكوكبية فان التغلب على هذا التقسيم مسألة وقت ليس الا ·

الهوية وتعـدد عوالم الحياة

مفهوم عـالم الحيـاة
من الفلسـفة الى علم الاجتماع

البرتو ازو (ايطاليا)

ان لفظ « عالم الحياة » ينبغى أن يرد الى كتاب هوسرل « ازمة العلوم الأوربية والفنومنولوجيا الترنسندنتالية » (١) حيث يقارن المؤلف بين عالم الحياة (أو عالم الحياة اليومية) وبين العلم على نحو تطوره فى المجتمع الغربى الحديث • ويرى هوسرل أن العلم بالضرورة يفترض « عالم حياة ما قبل العلم » ويبزغ منه • فالعلم ، فى حقيقة الأمر ، من « تجليات الروح الانسانية » (٢) وينبغى أن يفهم على انه استجابة للمشكلات التى يجد البشر أنفسهم مضطرين الى مواجهتها فى حياتهم • والعلم يسلم بنقطة بداية مشتقة من عالم حدسى هو فى متناول الجميع » (٣) ويقول هوسرل انه « اذا كان العلم يطرح مشكلات معينة ويحلها فاننا نتناول منذ البداية وعبر البحث العلمى برمته ، مشكلات مطروحة على بساط هذا العالم ، وهى مشكلات تنطوى على مضمون العالم المعطى لنا حيث نواجهه بممارسة علمية لا تختلف عن أية ممارسة حية أخرى • والمعرفة ، فى هذه الممارسة ، تؤدى دورا ثابتا • فالمعرفة ما قبل العلمية بكل ما تنطوى عليه من غايات تتحقق الى حد كاف لتجعل الحياة العملية ممكنة » (٤) •

واذا كان عالم الحياة والحدس والمشكلات العملية هو ما قبل العلم بمعنى انه سابق ، منطقيا ، على العلم فيلزم من ذلك أن يكون من الضرورى تفسير العلم ذاته بأن نجعله يشير الى المشكلات العملية لعالم الحياة فى حين أن التناول المضـــاد الذى يفســر عالم الحيـاة بأدوات العلم ليس تناولا صحيحا • وقد قيل ان فحص أصل العلم الحديث يعنى ، عند هوسرل، فحص الظروف التاريخية والنسقية التى بفضلها يبزغ هذا العلم فى عالم

لم يفهم نفسه فى ضوء التفسير العلمى : وعلى وجـه التحديد « عالم الحياة » (٥) • ولكن فى العالم الحديث ثمة تغيير فى الاتجاه ، ثمة محاولة لتفسير عالم الحياة والانسان استنادا الى مقولات العلم • ومن هذه الزاوية فان هوسرل يتحدث عن « حدود وضعية » (٦) • وليس فى امكان العلم أن يعطى معنى لحياة الانسان التى تظل بلا معنى ولا غاية ، وبلا أية اشارة الى عالم الحياة •

هذه التقريرات المشـــهورة لهوسرل ، والتى ناقشها نقــاد ومؤرخو الفلسفة ووضعوها فى الاطار الفكرى لهوسرل ، لها نتائج هامة بالنسبة الى علم الاجتماع •

أولا : يمكن تفسير عالم الحياة بأنه عالم تاريخى اجتماعى • بيد أن هوسرل لم يدفع بحججه فى هذا الاتجاه ، ولم يتفق النقاد فى هذه المسألة فهناك مؤول يرى أن ثمة قبلية للتاريخ فى اطار الفنومنولوجيا » ، قبلية سليمة يمكن ملاحظتها فى كل فترة من فترات التاريخ ، أى بنية أساسية ثابتة للعالم التاريخى : انه عالم الحياة أولا وقبل كل شىء ، ثم يليه ذاتية ترنسندنتالية بمعنى محدد ومطلق • والتاريخ والانسانية الحقيقية ، عنـد هوسرل ، انعكاس على الدوام ونتاج أولى لمطلق أصيل ، و « لبنية ثابتة » ، ولعقل كلى يتخارج تجريبيا فى تجلياته مناضلا من أجل أن يكون هو نفسه ، وأن يفهم ذاته بذاته »(٨) •ثم ان عالم الحياة هو فى ذاته أحق بأن يكون مدركا أكثر من العالم التاريخى الاجتماعى (٩) • واهتمام هوسرل يميــــل الى المقولات السيكلوجية أكثر من ميله الى المقولات التاريخية • ومع ذلك فعند هذا الناقد نفسه « عالم الحياة هو ما هو فعال لأولئك الذين يحيون فيه ؛ اذ هو يمد البشر بدوافع السلوك والروتين والخصائص الشخصية • ولذلك فان الجمعيات والجماعات والتكوينات الثقافية التى تمد السلوك الشخصى بالدوافع وبالفعل المجاوز لما هو نظرى ، هى فى جملتها عالم الحياة » (١٠)• ولهذا فان عالم الحياة يبدو على انه العالم الذى يجد فيه البشر معان جاهزة مسبقا تعطى معنى لوجودهم : انهم يجدون اليقين • فعالم الحياة ، على حد تعبير هوسرل ، هو مضمون اليقين الشائع المختبر عمليا والفعال بطريقة مطلقة فى الحياة البشرية من غير حاجة الى تاسيس علمى » (١١) •

ثانيا : من الميسور ملاحظة أن المقارنة التى يعقدها هوسرل بين عالم الحياة والعلم لها مدخل نقدى ٠ فمن الواضح انه لا يناقش مشروعية العلم ولكنه ينقد المطلب « الوضعى » للعلوم فى القول بأنها دليل الانسان الذى يتشيأ ٠ ومن المؤكد أن هذا النقد الذى يضيق أفق النزعة الوضعية وتشيئها للانسان ليس نقدا سياسيا ٠ فالعلم يظل ، فى أساســـه ، عملية معرفية مستقلة عن عالم التنظيم السياسى والانتاج والصراعات السياسية ٠ والعلم لا ينتقد من زاوية تعبيراتـــه التاريخية العينية التى تبدو وكأنها مرتبطـة بمصالح الطبقة الحاكمة على نحو ما ترى مدرسة فرنكفورت المتأثرة على ما يبدو بهوسرل ، ولكن ينتقد من حيث هو مستقل عن حاجات « الحياة »٠ ويبدو ان ليس ثمة شك فى أن مقارنة هوسرل تنطوى على دلالة نقدية ٠

والمشكلة المثارة حتى الآن خاصة بالتطورات المتعاقبة للتصور موضوع التساؤل فى اطار الفكر الاجتماعى ٠ وحيث أن ثمة علاقة بين عالم الحياة والعالم التاريخى الاجتماعى فمن الميسور فهم الوسيلة التى تفضى فيها هذه الفكرة الى نتائج سوسيولوجية نسبية ٠ وهذا هو ما حاولت التدليل عليه ٠ بل ان ماكس شيلر ، الفيلسوف والمتخصص فى سوسيولوجيا المعرفة والذى كان قد أشار الى أسس فنومنولوجيا هوسرل منذ عدة سنوات قبل نشر كتاب « الأزمة » ، نقول قد انتهى الى هذه النتائج النسبية ٠ وقد ارتأى أنه من الخطأ البحث عن تصور عن رؤى كونية طبيعية بمعنى أن التصورات المتباينة كلها انسانية وكلها « طبيعية » ٠ ومن هذه الزاوية يقول شيلر « لكل ذات جماعية رؤية كونية يواكبها كل ما هو « معطى » فى هذه الذات ، وأى شىء أو مضمون متصور فى الأشكال البنيوية « للمعطى » هو موضع شعور وليس فى حاجة الى تبرير » (١٢) ٠

ويبدو أن موقف شيلر قريب مما انتهى اليه هوسرل ، فى وقت لاحق ، فى كتابه « الأزمة » ٠ ومن البين أن التصور العلمى للكون الذى دعا اليه هوسرل هو فى نظر شيلر واحد من عدة تصورات وبالتالى ليس من المشروع القول بأنه تصور مطلق ٠ ثم انه من المعروف أن شيلر كان معارضا للنزعة العلمية السائدة ، ذلك أن كثرة الرؤى الكونية تتضمن نسبية ثقافية حتى ولو كانت الرؤى الكونية الطبيعية ، طبقا لمبادىء فنومنولوجيا هوسرل ، تشغل بعالم « الماهيات » الذى لا ينكشف على الاطلاق فى حالة نقية ٠

ولهذا ليس من الضرورى التنويه بأن ثمة اتفاقا كاملا بين عالم الحياة عند هوسرل من حيث هو يقين وبين الرؤية الكونية لشيلر من حيث أنها معطى بدون أى تشكك » ٠

وعند الفرد شوتس ثمة اعادة صياغة لمسالة عالم الحياة مع الاهتمام بالعلوم الاجتماعية ٠ وهو يشير الى مفكرين متباينين على الرغم من أنه يقر بأن أستاذه دائما هو هوسرل ٠ وتعريف شوتس لعالم الحياة أنه « عالم الحياة اليومية » وهو هنا يركز على ما بين الذوات ومن ثم يركز على الطابع الاجتماعى ٠ و « عالم الحياة اليومية » معناه عالم ما بين الذوات قائم قبل مولدنا وموضع اختبار وتأويل من قبل الآخرين ، وهو أسلافنا من حيث هم عالم متعضون ٠ وهو الآن معطى لخبراتنا ولتأويلنا ٠ وأى تأويل لهذا العالم انما يستند الى جملة خبرات سابقة ، وخبراتنا الذاتية ، وخبرات آبائنا ومعلمينا تأخذ شكل « المعرفة الميسرة لنا » وتوظف على أنها مرجع » (١٣) ٠ ثم « اننا قد قررنا فيما سبق أن عالم الحياة اليومية الذى ولدنا فيه هو ، منذ البداية ، عالم ما بين الذوات — وهذا يتضمن ، من جهة ، أن هذا العالم ليس عالما خاصا وانما عالمنا جميعا ، ويتضمن من جهة أخرى أن فى هذا العالم ثمة بشر مرتبط بهم بعلاقات اجتماعية » ٠ فالفرد ، منذ الولادة « منغمس » فيما بين الذوات وفى عالم متعضون مزود بمعانى مسبقة تحدد الواقع ، وتشكل خبراتنا بحيث تكون خبرات بمعنى الكلمة ، ومن ثم تزودنا بكم من المعرفة ميسور يسمح لنا بتوجيه أنفسنا أثناء الفعل ٠ وعالمنا ، منذ البداية ، هو عالم الثقافة ، وبنية ذات معنى ناشئة من النشاط الانسانى : انه من خلق الانسان ٠ فعندما نحس بالأشجار والجبال والحيوانات وغيرها فهذا الاحساس ليس ممكنا الا بفضل خبرات سابقة على أساسها تتكون الأنواع العامة لهذه الأشياء ٠

فاذا سألنا أنفسنا عن نوع كلب معين (وهو مثال يحلو لشوتس أن يذكره على التخصيص) — فالجواب ليس ممكنا الا بفضل ما سبق أن ذكرناه (بسبب ما لدينا من خبرة عن الحيوانات بوجه عام والكلاب بوجه خاص) عن « نوع » الحيوان و « نوع » الكلب ، ومن غير من ذلك فليس ثمة مبرر للسؤال ، وفى اطار الثقافة الذى نعيش فيه نسلم بأن الأشياء التى نختبرها — بأوسع المعانى — هى هى بالنسبة الينا كما هى بالنسبة الى الآخرين ٠ (١٥)

ويبدو أن مفهوم « النوع » هو أساس مفهوم عالم الحياة على نحو ما يرى شوتس · وهنا يريد شوتس التدليل على أن الخبرات الخاصة ليست ممكنة الا اذا انخرطت فى بنية ذات معنى نؤسسها بخبرات سابقة اما من قبل الفرد أو من قبل الأفراد المشاركين فى مضمون ثقافى واحد · فليس ثمة شىء يمكن ادراكه بمعزل عن أى شىء آخر · والمعرفة الشـــاملة ، منذ البداية ، مطروحة فى اطار مألوف وغير مكتسب · ومن المسلم به أن هذا الاطار لا يسمح ببزوغ الجديد ، كما لا يسمح بمناقشة ما هو غير قابل للمناقشة · وما قبل الخبرات غير القابلة للمناقشة هو ، منذ البداية ، نوعى ؛ بمعنى انه ينطوى على آفاق مفتوحة على حاجات مماثلة متوقعة · فمثلا فى العالم الخارجى ليس لدينا خبرة عن أشياء نوعية وفريدة مبعثرة فى المكـــان والزمان ، ولكن لدينـــا خبرة عن أحـــد « الجبال » أو احـــدى « الأشجار » أو أحد « الحيوانات » أو أحد « الرفاق » فمن الممكن ألا أكون قد رأيت كلبا ايرلنديا فى حياتى ، ولكن اذا رأيته فانى أعرف أنه حيوان وأنه كلب بوجه خاص فى اللحظة التى أشاهد فيها خصائص الســـلوك المميز للكلب وليس للقط » (١٦) · ومن البين أن مستوى النوع متغير · فشىء ما قد تكون دلالته من التفرد وليس من النوع · والتفرد لا يمكن اقتناصه الا اذا كان ثمة نوع مكونا مسبقا ينخرط فيه التفرد ·

ومن هذه الزاوية فان عالم الحياة اليومية يبدو استاتيكيا · ومع ذلك فان شوتس يوضح أن هذا العالم فى حركة متصلة ، وفى تغير مستمر · والواقع أننا نبدع التنميطات ونعدلها بالاستعانة بالخبرات الجديدة حتى ولو أسسناها على تنميطات سابقة · « ان امكان تجاوز عالم الحياة يكمن فى الموقف الأنطولوجى للوجود الانسانى ··· ان الوجود الانسانى يظهر فى الخبـــرات الجديدة تماما والتى لا علاقة لها بجملة المعارف الراهنـــة ومتوقع حدوثها فى عالم الحياة اليومية » (١٧) · ان قابلية تغير مضامين المواقف لا تقف عند حد تفسير وجود عوالم اجتماعية متعددة ومن ثم فانها تفضى فقط الى افتراضات مسبقة ومعروفة ازاء « النسبية الثقافية » · فنحن مهتمون أيضـــا بمعرفة كيف أن تأويل الواقع ، أو بالأدق ، تطـــوره المتواصـــل بطرق متباينة هو مبدأ فعال فى كل لحظـــة من لحظـــات حياتنا الفردية · ، وهو مسار غير متقطع ·· وهنا يقرر شوتس « أن معرفتنا عن

هذا العالم (بمعنى امتلاكنا لجملة خبرات ومعارف) تنطوى على مستويات متباينة تشير الى تركيبة عالم الحياة فى مناطق متباينة » (١٨) · ثم هو يستطرد مرددا نفس الفكرة ولكن بأسلوب أوضح قائلا « لا يتحقق فهمنا التام لبنية عالم الحياة اليومية الا بدراسة بنية الوقائع المتعددة » (١٩) فالواقع يبدو من جهات متباينة طبقا لتوجهاتنا المتباينة · ومن هذه الزاوية فان شوتس يسك احدى مصطلحاته الأصيلة وأعنى به مصطلح ـ المجالات المتناهية للمعنى » · وهو فى هذا الشأن يشير الى وليم جيمس الذى يرى أن الواقع هو ما يرتبط بحياتنا الانفعالية والفاعلة ، وأن مبدأ الواقع ذاتى · فكل شيء هو واقعى بمعنى ما ، ونحن نقبل ذلك طالما أنه غير متناقض مع خبرات أخرى · واستنادا الى هذه الفكرة يذهب وليم جيمس الى التمييز بين العوالم الفرعية المتباينة للواقع الذى هو ـ على نحو ما يرى شوتس ـ عالم الحس أو الأشياء الفيزيقية ، وعالم العلم ، وعالم العلاقات المثالية ، وعالم « أوثـان القبيلة » والعوالم الفائقة للطبيعة الخاصـة بالأسـاطير والأديان ، وعوالم الفردية ، وعوالم الجنون والسخافات » (٢٠) · ويقتفى شوتس أثر جيمس ولكنه يؤثر الحديث عن « المناطق المتناهية للمعنى » ليدلل على أن البنية الأنطولوجية للأشياء لا تتغير (٢١) أما الذى يتغير هو المعنى الذى يلتصق بها بفضل الخبرة · ثم هو يفحص أولا « واقع حياتنا اليومية ، حيث يتطور عالم الفعل ازاء الخارج وازاء الآخرين ، أى عالم العمل على أنه الواقع النموذجى · ثم هو بعد ذلك يعطينا قائمة ناقصة بمناطق متناهية اخـــرى للمعنى : عالم الخيالات والفانتازيا مثل عالم الألعـاب عند الأطفال وعالم المجانين وعالم الفنـون وعالم التأمــلات العلمية » (٢٢) · وعالم الحياة اليومية والعمل من حيث هو واقع نموذجى ومحدد للعوالم الأخرى له خاصية متميزة يناقشها شوتس بالتفصيل · فعالم الحياة اليومية المذكور آنفا هو عالم ما بين الذوات السابق فى وجوده علينا · وهو يمدنا بتأويل للواقع فى أنحائه المتعددة والتى تكون مجموعة من المعارف فى متناول أيدينا ·· وهذه توجهنا فى أفعالنا وتمدنا بسلسلة من « الوصفات » لمواجهة المشكلات العينية · وحاجاتنا فى عالم الحياة اليومية عميقة فى المقام الأول · ونحن نواجه ، فى هذا العالم ، مشكلاتنا العينية ونعالجها على أســاس معارف ورثناها ومشـتقة من تاريخنا الاجتماعى والفردى · والعمل فى حياتنا اليومية هو ، على حد تعريف شوتس ، نشاط

مؤسس على مشروع تحقيقه يعنى تغييرا للعالم الخارجى بفضل حركاتنا الجسمانية · وهذا العالم الذى « أعمل » فيه هو عالم فى متناول يدى ، وهو متميز بالضرورة من العالم الذى هو فى امكان تناولى ، او بالأدق ، متميز من الامكانات التى تشير الى الماضى بمعنى أن المناخ الذى كان من الممكن أن أعمل فيه لا ينتمى الى خبراتى فى هذه اللحظة ، ومع ذلك فأنا على وعى بأننى فى امكانى استعادة الموقف السابق · فأنا فى منزلى الآن ، ولكنى أعلم أن فى امكانى الذهاب الى العمل فى الحقل عندما أريد ذلك ، وهذه القناعة تستند الى تصور « اننى قادر على فعل ذلك مرة أخرى » على نحو تعبير شوتس وبالاشارة الى هوسرل مرة أخرى · فبالاضافة الى العالم الذى هو فى متناول يدى ثمة عالم آخر فى الامكان أن يكون فى متناول يدى حيث يشير الانسان ليس فقط الى خبراته بل أيضا الى خبرات الآخرين والى « زملائى » ومع ذلك فان هذه الامكانية يمكن تحقيقها مكانيا أيسر من تحقيقها زمانيا واجتماعيا · فكلما كان الآخرون بعيدين عنى كان اقتناص العالم ، الذى فى حوزة الآخرين والذى يعملون فيه ، أكثر مشقة فى اقتناصه ·

ان عالم العمل هو عالم الواقع الفيزيقى الذى ينتمى اليه جسمى ؛ انه العالم الذى أعمل فيه لتغيير الواقع طبقا لخططى المرسومة مسبقا · انه العالم الذى اشترك فيه مع الآخرين ، واتصل بالآخرين · والفعل فى هذا العالم يستلزم تعليق التشكك فى وجود العالم · وهنا يقرر شوتس أن الفلسفة تستلزم الشك فى العالم الخارجى الذى يعبر عنه هوسرل بلفظ « ابوخى » أى « التعليق » فى حين أن العمل يستلزم شكا من نوع آخر وهو تعليق الميل الطبيعى الكامن فى الشك تجاه حقيقة هذا العالم · ومن أجل ذلك كله فان عالم الحياة اليومية ، الذى يستلزم الميل الطبيعى الذى يقبل بلا تحفظ حقيقة وجود العالم الخارجى على نحو ما يبدو لنا ، هو الحقيقة السائدة · وهذا الميل ، على نحو ما يرى شوتس ، يستلزم يقظة تتسم بتوتر الوعى · وهنا يشير شوتس الى فكرة برجسون « الانتباه الى الحياة » · والمناطق المتعددة للمعنى ، عند شوتس ، يمكن أن تتسم بأشكال متباينة ومستويات من الانتباه الى الحياة وخبرة الانتقال من منطقة الى أخرى هى دائما قفزة تنطوى على صدمة · وهذا هو ما يحدث عند الانتقال من عالم

العمل الذى يتسم بأقصى درجة من درجات اليقظة الى عالم الأحلام الخالى من أى تخطيط فعـــال • بل اننـا فى هذه الحالة نقـع تحت رحمة اعادة تكوين الخبرات التى مررنا بها فى اليقظة بأسلوب يخلو من أى تحكم • ومما لاشك فيه أن خبرات الأحلام هى أيضا ذات طابع « قصدى » بالمعنى الفنومنولوجى ، أى أنها خبرات بشىء ما • ومع ذلك فان « الحالم ليس لديه حرية الحكم أو امكان أن يملأ التوقعـــات الفـــارغة » • ومعنى ذلك أن الحلم يخلو من أى فعل بالمعنى الدقيق للسلوك الذى يستند الى مشروع ما • ولهذا فان الحلم يقع فى الطرف المضـــاد من عالم العمل من حيث أن الحلم نشاط عاجز عن تغيير العالم الخارجى ، فى حين أن العمل يعنى الاتصال وتغيير العالم الخارجى استنادا الى أفعال جسمانية •

اما المنطقة المتناهية لمعنى الصورة المتخيلة فمتمايزة من عالم الأحلام • وهنا يبتعد العقل عن توتر الوعى الملازم للعمل طالما أن العقل لا ينشد التحكم فى العالم الخارجى بالمعنى العملى وأن له مطلق الحرية فى اختيار بديل من عدة بدائل من حيث أن هذا البديل يقف عند حد كونه متخيلا ليس الا ، ومن ثم فان العقل لا يواجه أية مقاومة فعلية • أما عالم الأحلام فهو ، على نحو ما ذكرنا آنفا ، خـال تماما من هذه الحرية • وقد دلل شوتس بصدق على أن الكابوس دليـل على ذلك من غير التباس أو غموض • والمســألة متباينة تماما اذا ما تناولنا التعبيـر عن التعبير ، حتى ولو كان تعبيــرا لفظيا ، عن تغيير العالم الخارجى » (٢٤) •

أما عن العلم فان شوتس يرى أنه منطقة متناهية للمعنى لأن العالم (بكسر اللام) يلاحظ الواقع الذى يفحصه لا من حيث هو انسان منغمس فى عالم العمل ولكن من حيث هو عالم يضع اهتماماته العملية بين قوسين : « ينبغى التمييز بين العالم (بكسر اللام) من حيث هو انسان يفعل ويحيى حياته اليومية بين رفاقه وبين المفكر الذى لا يهتم بالتحكم فى العالم ولكن يهتم بالحصول على معارف يكتفى بملاحظتها •

وهذا الميل الى « ملاحظ غير مهتم » يستند الى الانتباه الى الحياة كشرط لأى تنظير • ثم هو خال من نسق الدلالات التى تسود المجال العملى لهذا الميل الطبيعى • وعالم الحياة برمته والذى يسميه هوسرل عالم الخبرة

هو معطى مسبق لكل من الانسان فى عالم العمل والانسان المفكر ، ولكن بالنسبة الى الأول ثمة مجالات من هذا العالم لها دلالة متباينة عن دلالة المجالات التى لها دلالة بالنسبة الى الثانى » (٢٥) ٠

ويفسر شوتس أصول المناطق المتناهية المتباينة للمعنى والانتقال من منطقة الى أخرى على انها تغيير فى الانتباه بسبب تغير « الاهتمام » لدى الذات الفرديـة والذى يفضى الى صبغ الواقع « بسـمات ذات أهمية » و « دلالات » أو بالأدق يمكن القول بأنه يفضى الى تحريك التركيز من منطقة الى أخرى ، على حد قول شوتس نفسه ٠

ويبدو أن التغير ، عند هوسرل ، واضح بما فيه الكفاية ٠ فالتضاد بين العلم والحياة ، عنده ، له معنى نقدى بالنسبة الى متطلبات العقلية العلمية التى تستنفد ، فى ممارستها ، عالم الحياة ٠ أما عند شوتس فالعلم هو منطقة من بين المناطق المتناهية والمتباينة للمعنى ٠ انه بنية ذات معنى متعايشـة مع غيرها ٠ وهـذه الكثرة من المناطق المتناهية للمعنى هى من مكونات حياة الأنسان ٠ فالانسان يحلم دائما ويلعب دائما ويبدع الفن ويمارس التنظير ٠ ولهذا فان الخصوصية التاريخية للحجة التى استخدمها هوسرل لادخال مقولة عالم الحياة قد فقدت بالضرورة وفقد معها المعنى النقدى لهذه الحجة ٠

ويســـاير بيتـر برجر وتوماس لوكمـان آراء شـوتس ، وأحيانا يرددان نفس الفاظه ، وذلك فى كتابهما المشهور عن « البناء الاجتماعى للواقع » (٢٦) ، حيث يدللان على أن « من بين الوقائع المتكثرة ، فى أى مجتمع ثمة واقع يعرض نفسه على انه الواقع على الأصالة ، واقع الحياة اليومية » (٢٧) ؛ ومعنى ذلك أن أى مجتمع أثناء تفاعله مع مجتمعات أخرى يحدد لنفسه ما هو واقعى على الرغم من أن امكانات الواقع المحيطة به متكثرة ٠ ويبدو هذا الواقع على أنه « سوى » بالنسبة الى واقع الأحلام والجنون أو أى موقف آخر مباين لذلك الذى نعين فيه والذى يبدو لنا على انه شاذ ٠ ثم أنه نظام طالما أنه يقدم أدوارا ووظائف للناس لها وللأشياء ويقدم نفسه على أنه عالم ما بين الذوات ٠ ومسألة التفاعل لها أهمية جوهرية لأن بفضلها تبزغ فى الأفراد معرفة الواقع اليومى كما يبدو فى مجتمعهم

مع تماثل هذا الواقع مع الواقع على الأصالة · انه الآلة الأساسية التى فضلها « نرى الحياة اليومية فى اللغة التى اشـــترك فيها مع الآخرين · وهكذا يصبح فهم اللغة أساسى لفهم واقع الحياة اليومية » (٢٨) · فاللغة معطاة كشىء خارجي وقاهر بالنسبة الى الأفراد طبقا لخصائص « الواقعة الاجتماعية » · كما هى عنــد دوركايم · واللغة من حيث هى نســق من الاشارات ذات طابع موضوعى · فانا ألتقى مع اللغة من حيث هى واقع خارج ذاتى وقاهرة فى تأثيرها عندى » (٢٩) · وهذا هو « المجتمع كواقع موضوعى » · وظاهرة المؤسسات هى التى تشير الى الطابع الموضوعى للمجتمع · ومعنى ذلك فى عبارة أخرى أن الفعل الانسانى يتجه الى بلورة ذاته فى صور ثابتة ومؤسسة من قبل تفرض نفسها من الخارج على الأفراد وتتحكم فى حياتهم النفسية وفى سلوكهم · والمؤسسة تعنى أن النشاط يميل الى التعبير عن ذاته فى صور ثابتة تدرك فيما بعد على أنها واقع الحياة اليومية بالمقارنة مع صور أخرى ممكنة عن الواقع الذى يبدو غير واقعى اذا كان فى مواجهة واقع الحياة اليومية · ومع ذلك فان المؤسسية فى حاجة الى مشروعية تبرر نظريا البلورة المنتجة لأســباب عملية ، هــذا بالاضافة الى احداث تكامل فى العمليات المؤسسية المتباينة فى مجتمع معين · وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن المجتمع ليس فى امكانه التكامل بحكم أنه ينطوى على وجود عمليات مؤسسية متباينة ومضادة ، ان المشروعية تحاول أن تخلق تكاملا على مستوى الحياة النفسية لأفراد المجتمع · ولهذا فان الثقل كله للتكامل ، وهذه المشروعية تصورية وتفسر على انها بناء نظريات لتبرير الوضع القائم · بل ان الأمــر اكبر من ذلك اذ ينطوى على خطــر « تشييء هذه النظريات » وبالتالى لا يمكن ادراك السمة التاريخية والمتغيرة لأى مجتمع · « من اللحظة التى يعمل فيها الخبراء على نحو معزول عن تغيرات الحياة اليومية فانهم وآخرون قد يستخلصون أن نظرياتهم ليست لها علاقة بالمجتمع بل هى مطروحة فى فردوس أفلاطونى ذى طابع تاريخى واجتماعى مثالى » (٣٠) · وأمر طبيعى أن يصبح السؤال أكثر تعقيدا عندما يصبح المجتمع أكثر تركيبا وعندما يصبح الحراك أرحب بالمقارنة مع النموذج السكونى القديم حيث يهيمن تقليد واحد رسمى · وعندئذ تبزغ أنسقة بديلة من الأبنية الاجتماعية للواقع حيث يتأسس كل نسق على سلطة معينة بالنسبة الى فريق من اعضاء المجتمع ·

واستنادا الى ما قلناه آنفا فى شأن التعقيد الاجتماعى والحراك وما يترتب على ذلك من أبنية متباينة للواقع فانه ليس من المستغرب أن نطالع أن من الأهمية بمكان أن نعرف أن غالبية المجتمعات الحديثة تعددية ٠ فمعنى ذلك أن عالما ذريا هو القاسم المشترك فيما بينها بالاضافة الى عوالم متباينة جزئية تتعايش سويا فى حالة تكيف متبادل » (٣١) ٠

وثمة « مجتمع كواقع ذاتى » فى مواجهة « مجتمع كواقع موضوعى »٠ وهذا التعبير يستخدمه مؤلفا كتاب « البناء الاجتماعى للواقع » للاشارة الى عمليات التطبيع الاجتماعى ، أى الآليات التى تسمح للذوات بأن تبطن الواقع الاجتماعى وذلك بأن تدركه على أنه برانى وقاهر ٠ ويميز المؤلفان وهما برجر ولوكمان بين التطبيع الأولى والتطبيع الثانوى ٠ الأول هو الأهم لأنه يخلق عالما من المعانى الأساسية ابتداء من الطفولة ٠ ثم هو يتحكم فى الفرد تماما فى المستوى العاطفى ٠ أما الثانى فيختص باكتساب دور معين فى اطار البناء الاجتماعى للواقع٠وفيما يختص بالتطبيع الاجتاعى الأولى فان الفكرة الأساسية تدور على أن « الطفل لا يبطن عالم الأشخاص المهيمن بالنسبة اليه على أنه أحد العوالم الممكنة ولكنه يبطنه على أنه الـ عالم ، أى العالم الوحيد والممكن ادراكه ، أى العالم ليس الا » (٣٢) ٠ ومن ثم فان ما يتعلمه فى شأن دوره المتميز فى المجتمع ـ مثال ذلك : دور الطالب أو المهنى ـ يكتسب مستوى أدنى من الذاتية بالمقارنة مع مضمون التطبيع الاجتماعى الأولى » (٣٣) ٠ وقد يحدث أن العمليات الثانوية للتطبيع الاجتماعى تؤزم « الواقع » المكتسب ٠ بيد أن ذلك لا يحدث بشكل مطلق ٠ وهذه هى مسألة الخيانة فى مواجهة الواقع مثل خيانة الانسان لذاته ٠ وهذا أمر اكثر احتمالا كلما كان المجتمع أكثر تعقيدا وحراكا ٠ وهنا لا يستقيم أمر عملية التطبيع الاجتماعى الأولى ٠ « ان امكان الفردية (أى الاختيار الشخصى بين الوقائع الناقصة والهويات مرتبط مباشرة بامكان فشل التطبيع الاجتماعى ٠٠٠ فما هو فردى انما ينبع كنمط اجتماعى متميز يتسم بامكانات ضرورية للتحرك بين « عدد من العوالم الممكنة » ، وما هو فردى يؤسس عن قصد ووعى ومزود بعدد من الهويات » (٣٤) ٠

ومما تقدم يبين لنا أن كلا من شوتس وبرجر ولوكمان يركز على

تعددية عوالم الحياة ولكن مع فارق بين شوتس والاثنين الآخرين • فيرى شوتس أن تعددية عوالم الحياة هي التي تشكل الوضع الانساني • وان كان كل من برجر ولوكمان لا يناقض هذا المبدأ الا انهما يقررانه وذلك بقولهما انه بالاضافة الى المناطق المتناهية للمعنى والتي يتحدث عنها شوتس ويدلل عليها فان ثمة تعددية في عوالم الحياة بمعنى أن الأبنية المتباينة للواقع مرتبطة بتعقيدات المجتمعات الحديثة والحراك الاجتماعي الذي يكمن فيهما • وهكذا تتسم مسألة تعدد عوالم الحياة بأنها تاريخية وسوسيولوجية لأنها على علاقة بواقع تاريخي سوسيولوجي ومن حيث هي كذلك تنشأ عنها مشكلات معينة • وهذه هي صعوبات انخراط الفرد في عالم متناقض بسبب كونه مجموعة من وقائع متباينة ، فمثلا ينظر الى الفردية على أنها فشل في التطبيع الاجتماعي ، وأزمة الهوية على أنها صعوبة الفرد في تحديد نفسه وربما يكون من المناسب التنويه بأن المقارنة بين « تقلبات الحياة اليومية » والنظريات التي « ليس لها علاقة بحياة المجتمع » تذكرنا بمقارنة هوسرل التي يعقدها بين عوالم الحياة • ومن هذه الزاوية فانه ينبغي التنويه أيضا بتأثير مفهوم الأيديولوجيا كما هو وارد في « الأيديولوجيا الألمانية » على كل من برجر ولوكمان •

وقد تناول برجر مشكلة تعدد عوالم الحياة في اطار سوسيولوجي بالاشتراك مع بريجت برجر وهانس فريد كلنر في كتاب بعنوان « عقل بلا مأوى : الحداثة والوعي » (٣٥) • وفي رأي المؤلفين أن البشر كانوا يعيشون متحدين في عوالم الحياة التي سبقت المجتمع الصناعي والحضري أما اليوم فانهم يعيشون في ظروف تتميز بتعدد العوالم • وأحد ملامح هذه التعددية هذه الثنائية بين العام والخاص ، بين عالم العمل في المؤسسات الكبيرة والحياة الخاصة • ولم تكن هذه هي الحالة فيما مضى من العصور حيث كان النظام العام يدفع الأفراد الى الانخراط في المجتمع ، وأعني النظام الديني الذي كان متغلغلا في حياة الفرد الى الحد الذي يشعر رفيه الفرد بانه يحيا في « عالم واحد (٣٦) سواء كان في الأسرة أو في العمل أو في الالتزام السياسي أو في المشاركة في الأعياد والاحتفالات• وأيا كان الأمر فان التعددية واردة في المجال الواحد • فنحن نجد أنفسنا في عالم العمل في مواجهة وقائع متباينة من حيث اننا نتعامل مع انتاج

تكنولوجى أو بيروقراطية • وفى الحياة الخاصة كذلك يواجه الأفراد بعضهم بعضا بأسرار متناقضة واستنادا الى خبرات متباينة سابقة • وهذه التعددية فى المجال العام والخاص ، مرتبطة ارتباطا وثيقا بالخبرة فى الحياة الحضرية وفى وسائل الاتصال الحديثة •

وفى المدينة ثمة عوالم ثقافية متباينة ومتعددة تتعايش سويا من خلال وسائل الاتصال : فالفرد ، أيا كان ، تنهال عليه معلومات واتصالات متعددة » (٣٧) • وتعددية هذه العوالم تهتم بالتطبيع الاجتماعى الثانوى ، اى عالم التعليم والعمل فى مظاهره المتباينة • ومع ذلك فان التطبيع الاجتماعى الأولى ليس مستثنى من ذلك • « وأغلب الظن أن هذه هى حالة أفراد عديدين فى المجتمعات الحديثة • والمغزى العميق هنا هو أن هؤلاء الأفراد لا تقتصر خبرتهم على هذه العوالم المتعددة فى فترة المراهقة بل ترتد الى بداية خبرتهم بالحياة الاجتماعية • ولكن يمكن القول بأن هؤلاء الأفراد لم يشعروا بأنهم جزء متكامل مع « عالم أليف » (٣٨) • ولكن من المؤكد أن تعددية هذه العوالم توسع من وعى الفرد وتجعله منفتحا ومثيرا للاشكاليات• وثمة عملية عقلية خاصة بمشروعية هذا الموقف باسم القيم الديموقراطية •

وكل ذلك له تاثير على مشكلة الهوية وقد عرف مؤلفو كتاب « عقل بلا مأوى » الهوية بأنها الخبرة الراهنة للذات فى موقف اجتماعى معين » أو فى الأسلوب الذى يحدده الأفراد أنفسهم » (٣٩) • بل انهم يحددون أنفسهم ليس فقط بالنسبة الى ماضيهم بل أيضا بالنسبة الى مستقبلهم أو بالأدق الى مشروعاتهم فى المستقبل • وفى ضوء كل ذلك أشار المؤلفون الى أربعة أنحاء للهوية الحديثة • أولا : الهوية الحديثة منفتحة ذلك أن الفرد الحديث يدخل حياة الكبار وهو « غير مكتمل »• « فثمة قدرة موضوعية هائلة ، على تغيير الهوية فيما بعد ، بل ثمة وعى ذاتى وتهيؤ لهذا التغيير • وهكذا تكون الحياة هجرة الى عوالم اجتماعية متباينة وانجاز متواصل لجملة هويات ممكنة » (٤٠) •

ثانيا : ان الهوية الحديثة متباينة • ومعنى ذلك أن الانسان الحديث يستشعر عوالم اجتماعية متباينة ومتكررة من حيث هى نسبية وليست مطلقة• ومما لاشك فيه أن هذه النسبية ليست واردة فى العالم الموضوعى بل فى

وحدة الذات . ومن هذه الزاوية يقرر المؤلفون أن الهوية الحديثة منفتحة وعابرة ومتغيرة على الدوام فى حين أن الذاتية واردة فى البحث عن الهوية وهذا من شأنه أن يفضى الى أزمة هوية فى المجتمع الحديث من حيث هو مجتمع مركب ومكون من عوالم متباينة (٤١) . وهذه الأزمة تعنى أن الفرد الذى يحيا فى عوالم متعددة ومتصارعة لا يقبل المسلمات على نحو ما يفعل الانسان الذى يحيا فى عالم واحد حيث يجد نفسه وكأنه فى « بيته » .

ثالثا : ان السمة الانعكاسية للهوية الحديثة تفترض اهمية خاصة للـذات .

رابعا : ان الهويـة الحديثة فرديـة . وترى أن مبادىء الحريـة والاستقلال الفردى وحقوق الفرد غير مشروطة . وهذا بدوره له نتائج متعلقة بالدين ، اذ يتحول من عامل تكامل اجتماعى الى خبرة فرديـة وخاصـة .

ويبدو أن هذه الرؤية من قبل برجر وزملائه ولكن ليس من الميسور معرفة جدوى الاستعانة بالمصطلحات الفنومنولوجية . وعند هذه النقطة لا يبدو أننا فى حاجة الى الفنومنولوجيا الا فى استعمال لفظ « عالم الحياة » الذى لا يبدو أنه على علاقة بالمشكلة على النحو الوارد عند برجر وصحبه . وقد يرتأى المرء أن ما يقوله برجر وصحبه يمكن أن يقال من غير استعمال مقولة « عالم الحياة » ، بل ان حججهم تبدو وكأنها ليست جديدة .

وقد تناول جورجن هابرماس مسألة عالم الحياة عندما طرح ثنائية ليست على نحو ما هى واردة عند هوسرل ومع ذلك فهى ليست الا صدى لفكر هذا الفيلسوف واقصد الثنائية بين « عالم الحياة » و « العقلانيـة التقنية الأدائيـة » و « فعل الاتصـال » و « الفعل التكنو أدائى » ، وبين « العقلانية الاستطيقية العملية » و « عقلانية الادارة » . ويخشى هابرماس من خطورة خنق العقلانية التقنية والأدائية والادارية « للعقلانية الأخلاقية »، وهو لهذا لا يتفاءل من « اعادة البناء العقلانى للفعل الانسانى فى جميع أبعاده » (٤٢) . ولهذا فان تحرير فعل الاتصال من التشوهات وعنف هيمنة العقلانية الأدائية أمر واجب . تبقى بعد ذلك المسألة الخاصة بوسائل تحقيق

فعل الاتصال بعد تحريره من الهيمنة ويبدو أن هابرماس مدين لحجة هوسرل بمعنى انه يرى أن العقلانية الأدائية تبزغ فى اطار عالم الحياة ، كما يرى هوسرل أن العلم يبزغ من هذا العالم ، وبمعنى أن اعادة التركيب أمر لازم اذا أردنا التغلب على هذه الأزمة ومع ذلك فان وضع المشكلة فى اطار الهيمنة مردود الى مدرسة فرانكفورت . وفى ضوء هذا الموقف النقدى ينبغى تمييز حجة هوسرل من غيرها لأنــه يبدو أنها ليست نقدية وليســت على علاقة بمواقف تاريخية اجتماعية .

وأيا كان الأمر فان اردیجو قد أشار الى أهمية شوتس . « فعالم الحياة » الآن الذى لا يسمى مصادفة « عالم حيوى » لم يكن من اهتمامات أرديجو على النحو الذى نراه عند هوسرل من حيث أن أى واقع بما فى ذلك العلم انما يبزغ من عالم الحياة . فيبدو أن اهتمامات شوتس منصبة على العلاقة المباشرة التى فيها يشارك الانسان فى حياة الآخر ، ويمكنه اقتناص أفكار الآخر بصورة حية وهى تتكون تدريجيا » (٤٣) . وفى هذه العلاقة المباشرة نبنى علاقة الـ « نحن » . ويهتم اردیجو بذاتية « عالم الحياة » فى مقابل « موضوعية » المؤسسات السياسية وما يترتب عليها من « أزمة حكم » . وبفضل التوسط بين هاتين اللحظتين يمكن مجاوزة هذه الأزمة . ومرة أخرى يبزغ ما هو مضاد لعالم الحياة أو « لعالم حيوى » ويبزغ واقع لا علاقة له مع هذا العالم وبالتالى تحدث أزمة . وتبدو هنا بصمات هوسرل واسهامات هوسرل وشوتس فى شأن ذاتية العالم الحيوى واضحة بشــكل حاسم وعلى الأخص بالنسبة للظواهر النفسية الاجتماعية للعالم المعاصر ، ولا علاقة لها بعدم التماثل بين السلطة والهيمنة » (٤٤) . وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن شوتس يسلم بالعلاقة ما بين الذوات وبمعزل عن أسلوب تكوينها بواسطة أبنية السلطة . وأيا كان الأمر فان هذا الاقرار لا يسمح لأرديجو بالاستعانة بشوتس وبأدواته لمواجهة « أزمة الحكم » الراهنة . وفى كتابه يبحث أرديجو عن « همزة وصل بين الذاتى والموضوعى ، وبين انتــاج التوجهات فى عوالم الحياة اليومية من جهــة ، والتنظيم البنيوى للنظام الاجتماعى من جهة اخرى » (٤٣) . ومع ذلك فان « الحاضــر الحيوى » الذى يبزغ بفضــل العلاقة ما بين الذوات والتى يتحدث عنهــا شوتس موجود فى أى مضمون . انه موجود فى العلاقة « الأصيلة » على

نحو العلاقة بين الأفراد الذين يتفاعلون كل يوم أحد فى استاد كرة القدم فى خضوع وفى طاعة لا واعية لقوانين السلطة والسوق ٠

وبالنسبة الى الـ « نحن » الناتجة من العلاقة المباشرة يقول شوتس « اننا نعني بها النحو الصورى للعلاقة الاجتماعية الموجودة بين الأصدقاء والحضور المشترك للأجانب الموجودين فى عربة السكة الحديد » (٤٦) ٠ وهذا النحو الصورى الخالص للعلاقة الاجتماعية هو الذى يسم محاولة ارديجو ، فى الالتفات الى الذاتية لمجاوزة أزمة الحكم ، بأنها اشكالية ٠ وعلى كل حال فاننا قد رأينا أن هذه المحاولات غريبة تماما على اهتمامات شوتس المنهجية والنفسية واللاتاريخية (٤٧) ٠

وخاتمتنا هى على النحو التالى : ان « عالم الحياة » مقولة فلسفية انسابت فى علم الاجتماع بمعانى عديدة ومتباينة فى الأغلب ٠ ويبدو كذلك أن هذه المقولة لم تعد كافية كأداة تحليل ٠ ونحن نلحظ ذلك عندما نستعين بها فى نقد المجتمعات ٠

ويبـدو أن عالم الحيـاة أو العالم الحيوى كمقولة اجتماعية حديثة أقرب الى أن تكون علامة على موقف ــ أزمة ، تبحث عن توجهات جديدة وأدوات منهجيةطالما أن الأدواتالتقليدية ليست مناسبة،من أن تكون نقطة ارتكاز متينة ٠ وعلى كل حال فانه لا يبدو أنه فى مقدورنا الامتناع عـن موافقة علماء الاجتماع الذين يستعينون بالفنومنولوجيا عندما يقررون أن العلوم الاجتماعية ينبغى أن تؤول الواقع الذى كان قد أوله الحس المشترك فىعالم الحياة ٠ ومعنى ذلك ، على حد قول شوتس ، تأسيس الأبنية من حيث هى أبنيــة قائمة بالفعل فى حين أن أبنية العلوم الاجتماعيــة هى دائما أبنية من المستوى الثانى ٠ وليس ثمة فيلسوف فى العلم سواء كان بتيوبا أو اجتماعى بيولوجى عاجزا عن معرفة أن علمه يبزغ فى اطار نسق لغوى مكون مسبقا ، وأن هذا النسق ، منذ البداية ، لا يحد العلم بل يجعله ممكنــا ٠

NOTES

1. Italian translation ed. L. Filippini, Milan, Il Saggiatore, 1961.
2. E. Husserl, **La crisi delle scienze europe e la fenomenologie trascendentale**, cit., p. 150.
3. **Ibid.**
4. **Ibid.**
5. Landgrebe, cit., p. 192.
6. Hussel, cit., p. 28.
7. **Ibid.**, p. 25.
8. Guglielmo Forni, **Il soggetto e la storia**, Bologna, Il Mulino 1972, pp. 90-1.
10. **Ibid.**, p. 89.
11. Hussel, cit. p. 463, Cf. too Landgrebe, cit., p. 193.
12. Max Scheler, **Sociologia del sapere**, Rome, Abete, 1966, p. 60.
13. Alfred Schutz, **Collected Papers** vol. 1, The Hague, Nijhoff, 1973, p. 208.
14. **Ibid.**, p. 218.
15. Cf. in this regard Alberto Izzo , **Introduction to Schutz, Saggi sociologici**, Turin, UTET, 1979, pp. xix-xx.
16. A. Schutz, **Il problema della rilevanza, Turin, Rosenberg and** Sellier, 1975, p. 122.
17. **Ibid.**, p. 123.
18. **Ibid.**, p. 126.
19. Schutz, **Collected Papers cit.**, p. 207 ff.
20. **Ibid.**, p. 207.
21. **Ibid.**, p. 230.
22. **Ibid.**, p. 341.

23.- **Ibid.**, p. 241.

24. Cf. Izzo, **cit.**, p. **xxviii.**

25. Schutz, **Collected Papers cit.**, pp. 246-7.

26. P. Berger and T. Luckmann, **La realta' come costruzione sociale**, Bologna. Il Mulino, 1969 (The social construction of reality).

27. **Ibid.**, p. 40.

28. **Ibid.**, p. 60.

29. **Ibid.**, pp. 62-3.

30. **Ibid.**, p. 174.

31. **Ibid.**, p. 185.

32. **Ibid.**, p. 201.

33. **Ibid.**, p. 212.

34. **Ibid.**, pp. 251-2.

35. P. Berger, B. Berger, H. Kellner, **The homeless mind**, Harmondsworth, Penguin, 1974.

36. **Ibid.**, p. 63.

37. **Ibid.**, p. 65.

من الامبراطورية الى الجوار

صراعات الهوية وبناء الدول الحديثة

مقارنات بين وسط أوربا وعرب الشرق

تيودر هانف (المانيا)

اذا خلت جماعة من مشاكل الهوية فليس ثمة مناقشة لهذه المشاكل . وهذا ينطبق على الجماعات الصغيرة كما ينطبق على المجتمعات برمتها فى اطار الدولة ، وفى عالم اليوم ثمة حالات قليلة تتلامس فيها تماما الهوية القومية والدولة . وقد لازم الصراع نشأة الدول الحديثة ، وعلى الأخص فى المناطق التى تمزقت فيها الامبراطوريات المجاوزة للقوميات بفضل الحركات القومية ، وفى الطوائف أو الجماعات ذات الهوية المتميزة المؤسسة على الأصل المشترك وروح الجماعة واللغة أو الدين ، والتى استمر وجودها كجماعات ـ تقع بين ما هو فردى وما هو قومى ؛ ونقصد بالذات وسط أوربا وعرب الشرق .

وبحثنا محاولة لكشف التماثلات بين صراعات الهوية عند نشأة الدول الحديثة ووسط أوربا والشرق الأدنى ، والنظر فى كيفية التحكم فى هذه الصراعات .

١ ـ الامبراطوريات والطوائف

ان تاريخ هاتين المنطقتين ، عبر العصور ، قد تشكل بفعل **الامبراطوريات التى زعمت أنها علاية على أساس مشروعية دينية :** الامبراطورية الرومانية المقدسة والامبراطورية العثمانية من حيث أنها امبراطورية اسلامية مقدسة . وقد كانت كل منهما محكومة باحدى شعوبها المكونة لها : الألمان والأتراك العثمانيون ومع ذلك فلم تكن القيادة محصورة

فى شعب من الشعوب المكونة لهاتين الامبراطوريتين · فكثير من الأباطرة والأمراء فى الامبراطورية الرومانية المقدسة لم يكونوا من الألمان · وكثير من القوم فى المجلس الأعلى التركى لم يكونوا من الأتراك · والدولة ،فى كل من الامبراطوريتين ، لم تكن ألمانية أو تركية الأصل ولكنها كانت تستند الى الوحدة المسيحية أو دار الاسلام بغض النظر عن اللغة أو الانتماء القبلى أو العرقى · ومن البين أن فى مثل هذه الامبراطوريات التى تزعم انها عالمية فى داخلها بالفعل وبالقانون وسطاء وأشكال من الهيمنة·وماهو جدير بالتنويه ان الانقسامات ، فى العصر الوسيط ، لم تكن أساسها اللغة بل اساسها الأسر الحاكمة والأقاليم · وكقاعدة عامة كان الصراع من أجل السلطة والتحكم وليس من أجل تأسيس دول مستقلة ذات هوية محددة · نعم ان الانقسامات الدينية كانت هامة منذ نشأة الامبراطورية العثمانية فقد كانت الامبراطورية الرومانية المقدسة ، بغض النظر عن الأقلية اليهودية، مسيحية تماما ، بينما تحكم العثمانيون فى أقلية مسيحية فى عرب الشرق ، وبعد ذلك فى البلقان · وقد كانت هذه الأقلية تعامل على انها ملل أو أمم ذات هوية مستقلة غير مرتبطة بالطائفة الاسلامية ، أو أمم « محمية » ولكنها أمم · والمجلس الأعلى للدولة يقر استقلالية هذه الأقليات فى ادارة شئونها ، ويمنحها استقرارا قانونيا · وهكذا أصبحت الأغلبية والأقلية ، فى الشرق المتدين ، ذات سمة هامة للهوية · فأن تكون من السنة المسلمة أهم من أن تكون تركيا أو عربيا ، وأن تكون أرثوذكسيا يونانيا أهم من الحياة فى آسيا الصغرى أو سوريا ·

وفى وقت متأخر ظهرت **الانقسامات الدينية فى الامبراطورية الرومانية المقدسة فقط** · أعنى فى زمن الاصلاح **الدينى** · ولكنهـا كانت أعنف مما كانت عليه فى الشرق منذ الغزو العثمانى : وقد انتهت حرب الثلاثين بموت نصف السكان فى وسط أوربا · وقد أقرت معاهدة فستفاليا العلاقة الحميمة بين السلطة الأرضية والانتماء الدينى · وقد أفضت الحرب ليس فقط الى فقدان مناطق عديدة من الامبراطورية ــ بما فى ذلك هولنده والالزاس ــ ولكن أيضا الى اضعاف السلطة المركزية التى لم تستعدها الامبراطورية على الاطلاق · فقد حدث الاصلاح الدينى وما يضاد هذا الاصلاح ، وحدث صـــراع بين بروسيا البروتســتانتية والنمسا الكاثوليكية : وســـيطرت الانقسامات الطائفية لمدة قرنين على السياسة فى وسط أوربا ، ومازال

تأثيرها حتى الآن · ولم تكن السلطة الاسـلامية مهددة فى الامبراطورية العثمانية بينما فى وسط أوربا اختل التوازن بين الكاثوليكية والبروتستانتية ولكن كما هو الحال فى الشرق كان الحال فى وسط أوربا حيث الإنتماء الدينى للجماعات : فالبراندنبرج والهولشتين والتشيك والساكسون كانوا بروتستانت ، والنمساويون وأهل الراين والسلوفاك والبافاريون كانوا كاثوليك · وبلغة علم السياسة الحديث نقول ان الامبراطورية الرومانية المقدسة والامبراطورية العثمانية من **المجتمعات التعددية التى تتحدد تقسيماتها بالانتماء الطائفى أو الدينى** : وأن الهويات الدينية والجغرافية والاقليمية فى تماس وفى تدعيم لبعضها البعض ·

٢ ـ نشأة القومية الحديثة ونهاية الامبراطوريات القديمة

نشأت **القومية الحديثة** بفعل الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ · وهى تتميز من الوطنية التقليدية بعنصرين ـ الارتباط ببلد أو طائفة أو حاكم أولا ، هى **علمانية تماما** ، وثانيا ، هى تعبير وأداة فى آن واحد **لتحريك الجماهير** · وقد حاولت القومية الحديثة أن تحل محل العالمية الدينية وأن تكون بديلا عن الدين · فقد ارتأت أن الاخلاص للأمة يعلو على أى انتماء ، وأن الأمة ذات سمة تكاد تكون متعالية ومتجاوزة لأية مؤسسة أخرى ·

وقد وسم تحريك الجماهير النزعة القومية بالسمة الثورية · فقد ثارت « الدولة الثالثة » ضد عدم فاعلية القيادة التقليدية ، وتوحدت مع مفهوم الأمة وأحلت مجتمع المواطنين محل مجتمع الجماعات المستقلة الحاكمة · وهكذا أصبحت القومية أداة للتحرر المدنى والتحديث الاجتماعى·

من أجل هذه الأسباب تبنت الطبقة المتوسطة مفهوم القومية داخل وخارج فرنسا · وقد كان **تأثير هذا المفهوم حاسما فى وسط أوربا وفى الشرق** ليس فقط بسبب الكلمة المكتوبة بل أيضا بسبب جيوش نابليون · وقد أفضى التهديد العسكرى لما بعد الثورة الفرنسية الى تثبيت النزعة القومية فى وسط أوربا والشرق ولكنها كانت رد فعل فى المقام الأول ·

لقد كانت حروب نابليون العامل المباشر فى انهيار الامبراطورية الرومانية المقدسة التى كانت قد تحللت فى عام ١٨٠٦ وانهارت آمال

الجمهوريين فى وسط أوربا • اذ لم تجلب الجيوش الفرنسية الثورة بل جلبت الهيمنة • وتأسيسا على ذلك عبر القوميون الشبان بقوة عن رفضهم لهذه الهيمنة الأجنبية • وبعد ذلك تحالف القوميون مع الاقطاعيين • وأيا كان الأمر ، فقد وجد الجمهوريون أنفسهم مهزومين اثر هزيمة نابليون • وفشلت ثورات عام ١٨٤٣ فى ألمانيا وتشيك والمجر ونشأت امبراطوريتان فى النظام الجديد بديلا عن الامبراطورية الرومانية المقدسة : ملكية كاثوليكية من أسرة هابسبورج وألمانيا البروسية كقوة بروتستانتية رائدة • وقد كان من شأن الحرب النمساوية البروسية فى عام ١٨٦٦ وتأسيس الامبراطورية الألمانية الثانية أن انهزمت القومية الجمهورية الألمانية العظمى، وقوميات وسط أوربا • وبقيت الامبراطورية النمساوية المجرية فى الصدارة ولكنها لم تعد جزءا من ألمانيا • فقد استبعدت الامبراطورية الألمانية جزءا من الألمان واحتضنت أقلية بولندية قوية • وقد أحدث البروتستانت البروسيون توترا بين الطوائف : فى الجمهورية القديمة كان الكاثوليك والبروتستانت متساوين ، وفى ألمانيا بعد عام ١٨٧١ كان ثلث السكان من الكاثوليك ، وقد عانوا كثيرا من التعصب • وعلى الضد من ذلك فى المجر النمساوية ثبتت الشعوب السلافية نزعة قومية انفصالية ودعت الى تأسيس دول مستقلة •

نوجز فنقول ان **الامبراطوريات البديلة** الخالية من المشروعية العالمية على نحو ما كانت عليه الامبراطورية الرومانية المقدسة القديمة قد **عانت من مؤثرات داخلية بين الطوائف الدينية والقوميات** • فقد عبرت الجماعات المحرومة من المشاركة فى السلطة عن نفسها بتأسيس حركات قومية جديدة • وظهرت النزعة السلافية الشاملة فى امبراطورية هابسبورج، لتحرير الجماعات السلافية من هيمنة النمساويين الألمان والمجريين • وفى مقابلها ظهرت النزعة الألمانية الشاملة لتأسيس دولة ـ أمة واحدة تضم جميع الناطقين باللغة الألمانية • وقد تدعمت فكرة ألمانيا العظمى فى الغرب الكاثوليكى وجنوب ألمانيا بدعوى أنها انقاذ للأقلية الكاثوليكية الدائمة فى وضعها المتردى • وفى نفس الوقت وفى نفس المكان بزغت أيديولوجيا قومية ثالثة : الصهيونية •

كل هذه الأشكال من القومية لها سمة مشتركة : انها تستند الى **مفهوم موضوعى ثقافى للأمة أو حتمى فى مقابل مفهوم ذاتى سياسى أو**

ارادى للأمة (Hans Kohn) كما هو الحـــال فى فرنسا منذ الثورة ٠ اما النظرية السياسية الفرنسية فترى أن الانتماء القومى قرار فردى ، والأمــة ذاتها طائفة مؤسسة بالارادة الحرة اسـتنادا الى « عقد دائم » Renan وفى وسط أوربا وشرقها الانتماء القـــومى محكوم بعوامـــل موضوعية مثل الأصل واللغة والثقافة ٠ وقد تكون هذه التفرقة نظرية ــ فمن الصعب أن يكون استيعاب البريتونيين والباسكيين فى فرنسا مردودا الى عقد يومى ٠ ولم يتردد القوميون الألمان والمجريون من تحويل البولنديين والرومانيين الى ألمان أو مجريين ٠ وبيت القصيد فى المفهوم الحتمى للأمة أن فى امكانه تزويد جميع الطوائف بوسيلة أيديولوجية قوية لتكوين الهوية، وللدعوة الى اقامة دول مستقلة ٠

وقــد دلل الشرق على قــوة هذه الوســيلة ٠ وعلى الرغم مــن أن **الامبراطورية العثمانية قد** بقيت ، بعد انهيار الامبراطورية الرومانية المقدسة، أكثر من قرن ، الا أن هذا البقاء كان مشــحونا بالأسى ٠ فقد اســتنفدتها حركتان ٠ ففى **البلقان** طالبت الشعوب المسيحية المتباينة ــ الملل والجماعات اللغوية ــ بالاســتقلال وحققت مطلبها ٠ وفى أحضـــان الأقطار العربيــة للامبراطورية نشأت **حركة القومية العربية** ٠ وليس من أهداف هذا البحث التناول بالتفصيل تاريخ هذه الحركة المعقدة والمتباينة ، ولهذا سنقتصر على تناول ثلاثة عوامل ذات دلالة خاصة ٠ أولا : كانت الحركة العربية ، منــذ بداية نشأتها حتى الحرب العالمية الأولى ، حركة **ديمقراطية لبرالية** متأثرة بالتراث اللبرالى البريطانى والفرنسى ٠ ثانيا : كانت حركة رد فعل مثلما كانت فى وسط أوربا ، رد فعل ضد الهيمنة الأجنبية ، وضد الحملة الفرنسية بقيادة نابليون وضد الأشكال العديدة للتغلغل الغربى فى الشرق ، ومحاصرة الحكم العثمانى للشبان الأتراك ٠ ثم هى تشارك النزعة القومية فى وسط أوربا فى التركيز على **ثقافة الأمة** ٠ ثالثا : ثمة مشاركة مسيحية مشاركة فى مولد القومية العربية ، وكان تأثيرها فى التعبير العلمانى عن النزعة العربية ٠ ومن ثم أصبحت هذه المشاركة وسيلة تحرر المسيحيين من الوضع المتدنى للملة ووسيلة كسب مساواة مدنية ٠

لم تكن حركة وسط أوربا ، ولا حركات القومية فى الشرق ناجحة باستثناء بلجيكا ودول البلقان العثمانية ٠ ولكنها أسـهمت فى اضــعاف

الامبراطوريات • ففى الحرب العالمية الأولى لم يكن لدى الجنود البولنديين البروسيين ولا التشيك النمساويين المجريين ولا العرب العثمانيين ، أيـة حمية فى الانخراط فى الجيوش الاستعمارية • بل ان كثيرا من هؤلاء الجنود قد حارب مع الطرف الآخر • وأيا كان الأمر فان انهيار الامبراطوريات لم يكن مردودا الى الحـركات الداخلية المركزية بل الى الهزيمة العسـكرية بفضل القوى الغربية وفى عام ١٩١٨ استسلم الأباطرة فى وسط أوربـا ، وفى عام ١٩٢٣ استسلم السلطان ـ واختفت الامبراطوريات المقدسة مـن الوجـــود •

٣ ـ الدول الجديدة والطوائف

لقد نشأت الدول الحديثة فى وسط أوربا وفى الشرق بفضل معاهدات باريس • ففى فرساى وسيفر وسان جرمان حاولت القوى الغربية المنتصرة تشكيل وسط أوربا والشرق فى اطار أفكارها ومثلها فصدرت المفهوم الغربى الارادى للأمـــة •

وأيا كان الأمر فان هذا التصدير يتضمن تناقضا أساسيا « فطبيعة الأمة ، نظريا ، ينبغى أن تشتق من ارادة الشعب ، أما عمليا فالأمم مـن صنع الديكتاتور • فالايديولوجيا الكامنة فى معاهدات السلام عبارة عن خلق دول طبقا لمبدأ تقرير المصير • والنقط السبع عشرة التى وضـــعها ولسن هى من أجل تأسيس أمم ديموقراطية مستقلة من امبراطوريات تكاد تكون ديكتاتورية • بيد أن المثالية الديموقراطية للرئيس الأمريكى لا تساير برجماتية القوى العظمى ؛ بريطانيا العظمى وفرنسا •

وأبشع تجاهل لحق تقرير المصير موجود فى الشرق العربى • فشعوب الدول التى ظهرت بعد الامبراطورية العثمانية لم يكن لها رأى فى وجودها فلم يحصل الأرمن أو الأشـوريون على الدولة التى وعدوهم بها والدول والحدود التى لم يرغبها العرب فرضت عليهم • ووضعت الدول الجديدة تحت الحماية البريطانية والفرنسية من باب اضـــافة الاهانة الى الجرح العميـــق •

وحدث أيضـــا تجاهل لتقرير المصير فى وســط أوربا • فقد زرعت جنوب التيرول فى ايطاليا واضيفت اجزاء من المجر الى رومانيا دون أخذ رأى شعبها • ولم يؤذن للألمان فى بوهيميا ومورافيا بالانضمام الى النمســا الألمانية ، ومنع توحيد النمسا وألمانيا على الرغم من القرارات الاجماعية للبرلمانات المنتخبة ديمقراطيا •

وقد كانت الأحداث الموضوعية مسئولة ، الى حــد بعيد ، عن فشل تصدير المفهوم الغربى عن الدولة الأمة ، أعنى « الخليط » من الشـــعوب والطوائف فى وسط أوربا والشرق • وسبب ذلك مردود الى أن الأنماط المعقدة من التوطين ، والتى نشأت منذ قرون مضت بين شعوب وطوائف ، تفضى الى تهديد جماعة لجماعة أخرى بمجرد مطالبة الجماعة الأولى لتأسيس الدولة ـ الأمة المستقلة • بل حتى فى حالات اعتقاد القوى المنتصرة بأنها فعلت ما فعلته من أجل حياة أفضل وليس من أجل مصالحها فان النتائج حملت معها مشاكل جديدة • فثمة صعوبة بالغة فى تأسيس دولة متجانسة مهما اقتطعنا من حدود • فالدول التى تأسست بفضـــل معاهدات باريس اشتملت ، من الناحية العملية ، على أقليات ، وهذه الأقليات فى دول عديدة ، كانت من القوة والاستقلالية الى الحد الذى عجزت فيه الأغلبية المهيمنة من ابتـــلاعها •

وتأسيسا على ذلك فان الدول ـ الأمم الجديدة والتى نشـــأت من الامبراطوريات السابقة كانت متهمة بسيطرة جماعة على جماعة • ولهـذا فان تأسيس الدول الجديدة كان موضع شك من الداخل ومن الخارج • وقد دلل انتصار المفهوم الارادى فى تأسيس الأمة على أنه انتصار غوغائى • وبالرغم من أن قرار الشعب يبرز الأغلبية الا أنه لا يفضى الى اتفاق كامل بسبب رفض الأقلية •

والدول الجديدة أقل قدرة على تناول مشـكلاتها من الامبراطوريات السابقة • والمفهوم الارادى للأمة عاجز عن تقديم حل مرضى لمشكلة التعايش بين الهويات المتباينة عرقيا ودينيا ولغويا •

٤ ـ الراديكالية وفشل الحركات الوحدوية :

ان التاسيس التعسفى للدول الجديدة لم يقف عند حد تحريك الحركات الانفصالية والتجزئية للجماعات ذات الهويات المتباينة والتى أحست بالتعاسة وانما تجاوز هذا الحد الى احداث تأصيل راديكالى للحركات الوحدوية التى أحست بالاحباط بسبب التقسيم الجديد · فطالبت بنظام جديد تماما فى اطار مفهوم حتمى للدولة · وأخطر نتائج هذه الراديكالية حدثت فى المانيا ·

واقتطاع جزء من الأرض فى الغرب أو الشرق أو الشمال أو الجنوب من شأنه أن يسهم بعنف فى تقدم الاشتراكية الوطنية (من غير الدخول فى شرح الاشتراكية الوطنية الألمانية فى هذا الاطار دون غيره) على نحو ما حدث عند منع الاتحاد مع النمسا التى كانت تساند الأغلبية فى كل من الدولتين · وقد كون هتلر مستقبله فى جمهورية فيمار · وعندما عاد الى وطنه فى عام ١٩٣٨ لقى ترحيبا من الديموقراطيين · وعندما اندلعت الحرب شعرت أقوى العناصر المؤيدة للحزب الاشتراكى الوطنى الألمانى ، انها من بين الأقليات المقهورة فى الدول التى نشأت من خلال معاهدات باريس : السلوفاكيون والكرواتيون والأكرانيون · وبعد الحرب العالمية الثانية كانت السمة المميزة لدول وسط أوربا هى التعصب ضد الأقليات وظهرت نتائجها فى سياسة هتلر الخاصة بالقضاء على اليهود · وقد أسهم فى تدعيم هذه السياسة بحمية الألمان وبعض دول وسط أوربا · وقد سار هتلر فى الطريق الذى حذر من السير فيه الشاعر النمساوى فرانز جرلبارزر فى قوله المأثور : « من الانسانية الى الوحشية عبر الوطنية»

ليس ثمة هتلر شرقى ، ولكن فى هذه المنطقة ثمة ميل الى التجانس تحت شعار القومية أفضى الى النزعة الانفصالية والى نزوع نحو انتحار عرقى فى الفينة بعد الفينة · فقتل الأرمن وتشريدهم مردود الى تناقض طلباتهم مع الدولة ـ الأمة · وكذلك كان مصير الأشوريين · والحروب الكردية فى العشر سنوات الأخيرة علامات على الصراع بين طائفة عرقية ولغوية تريد أن تحافظ على هويتها وبين سياسة الاستيعاب التى تمارسها الجماعة المهيمنة ·

ان الميل الى احداث التجانس مع الاستيعاب لهويات الأقلية مردود الى راديكالية حركة القومية العربية اثر انتهاء الحرب العالمية الأولى · وقد انزوى العنصر اللبرالى الديموقراطى فى النزعة العربية بسبب خيبة الأمل المريرة من الديموقراطيات الغربية التى كانت موضع اعجاب لمدة مائة عام أو يزيد بسبب قهرها للمستعمرات · ومن ثم أصبح الهدف الجديد هو الاستقلال والوحدة ، وازدادت اللامبالاة فى مواجهة « التساؤل عما اذا كان من اللازم تحقيق هذا الهدف فى اطار دولة ديموقراطية أو ديكتاتورية عسكرية » (بسام طيبى) · فقد أوضح طيبى أن رائد الفكر العربى فى هذه المرحلة الراديكالية وهو ساطع الحصرى قد تأثر ، الى حد بعيد ، بالفكر القومى لدى الرومانسيين الألمان ، وأن هذا الفكر قد أصبح « ايديولوجيا دفاعية ومحافظة وقومية ، وأحيانا ، عدوانية » ·

وان كانت فكرة الأمة العربية فى اطار دولة واحدة قد دللت على انها وسيلة عاطفية للغاية فى تحريك الجماهير الا انها لم تكن قادرة على تحويل العواطف الى فعل سياسى والى تأسيس دائم للدولة وللأبنية الاجتماعية · لم تكن النزعة العربية قادرة على تقديم حلول مرضية لتعايش الهويات الاقليمية أو الطوائف الدينية ·

وأيا كانت الحدود المصطنعة التى رسمها الاستعمار للدولة العربية الواحدة بعد الأخرى فان هذه الدول قاومت بعنف كل المحاولات لتأسيس دولة عربية واحدة · وقد يكون تفسير ذلك مردود الى أن أى تناول للدولة الواحدة يحمل معه الهيمنة ، والهيمنة مرفوضة من قبل الأطراف المطلوب الهيمنة عليها ، ولم يكن الطرف المهيمن بقادر على فرض الهيمنة · وفى الأربعينات من هذا القرن تعارضت خطط كل من الملكية المصرية والأسر الهاشمية · فالأسر الهاشمية دعت الى « الهلال الخصيب » ، والملكية المصرية اندمجت فى الجامعة العربية · وفى العشر سنوات السابقة على محنة حرب الأيام الستة فى عام ١٩٦٧ تحدى حزب البعث ، سواء سرا أو علنا ، الزعامة السحرية لجمال عبد الناصر استنادا الى تنظيمهم السياسى وأيديولوجيتهم · وفى الوقت الراهن حلت تجمعات متعددة المراكز لتحالفات متغيرة ومتتابعة محل الصراع بين زعامتين · هذا بالاضافة الى بزوغ

تباينات اقتصادية صارخة بين دول ثرية ذات كثافة سكانية هزيلة ودول فقيرة ذات كثافة عالية ·

والى جانب التجـزئة السياسية المؤسسة على مصـالح سياسية واقتصادية متباينة ثمة تجزئة ناشئة من الطوائف الدينية التى أثبتت أنها صامدة · وقد اتضح أن ما كان قد همشه كل من العلمانيين المثاليين العرب ومنظـرى التحديث فى الغـرب على أنه مجـرد مسـألة « طائفية » أو « محدودة » هو فى الحقيقة ظاهرة اجتماعية نسيج وحدها · فالزواج من القبيلة أو الأسرة لعدة قرون والمؤسـس على القانون والعرف قـد خلق جماعات شبه عرقية من الجماعات المسيحية واليهودية والاسلامية · وقد اتخذت هذه الجماعات سمة الملل والنحل ابان الحكم العثمانى ، أى الاعتراف بها كأمم أو على الأقل الاعتراف بأنها فى الطريق الى أن تكون أمما · وقد احتفظت بهوياتها التاريخية والثقافية المستقلة والتى لم تتوارى عندما نص الدستور على المساواة المدنية (وهو نص ظل ميتا فى أغلب الأوقات)· فالدروز والمارون والعلويون أقـرب الى أن يكونوا « قوميـات » بالمعنى الشـائع فى تـراث أوربا الشـرقية من أن يكونـوا « طوائف » بالمعنى الانجلو سكسونى أو الفرنسى · (فمثلا الصربيون والكرواتيون يتكلمون لغة واحدة ولكن هوياتهم متباينة وأحيانا عدوانية بسـبب انتمائهم الى الأرثوذكسـية أو الكاثوليكية الرومانية ؛ وفى يوغوسـلافيا يقـال عنهم « قوميـات » ·

والدول العربية ، فى هذا الزمان ، بها طوائف دينية غير سـنية متباينة من حيث القوة والكثافة ـ غالبية شيعية فى العراق ، توازن بين المسيحيين والمسلمين فى لبنان ومن شأن هذا الوضع أن يزيد من احساس كل دولة بتفردها · وفى المشرق العربى يؤثر الكل عدم اثارة مسألة العلاقة بين الطوائف الدينية · وبين أن تهميش هذه المسألة أو انكارها قد لا يكون مفيدا فى عملية تنظيم الصراع · وأقوى دليل أن سوريا والعراق هى التى تحكم ، ومن ثم تخشى من مشاركة الآخرين فى الحكم ·

والتوازن المؤقت المبذول فى اتجاه التوحيد هو على النحو التالى : ليست القومية العربية ، فى الوقت الراهن ، هى المنتصرة ، ولكن المنتصر

هو دائما كثرة من الدول ذات الاحساس المتفرد ٠ وانكار مشاكل التعايش بين الطوائف الدينية لم يسهم فى تنظيم هذه الطوائف بل أسهم فى اثارتها فى أوقات معينة ٠ وقد نفهم أزمة القومية العربية بشكل واضح اذا ماعرفنا انها موضع تساؤل بسبب احياء النزعة الاسلامية ، وتعنى أن المطلب النهائى هو العودة الى المفهوم القديم للامبراطورية ٠

نوجز فنقول ان السمة الارادية أو الحتمية لمفهوم الأمة ليست كفيلة بتنظيم التعايش بين الهويات المتباينة لا فى وسط أوربا ولا فى المشرق العربى ٠ وقد كان سقوط هذا التنظيم حاسما ونهائيا فى وسط أوربا ابان اراقة الدماء فى الحرب العالمية الثانية ٠ أما فى المشرق العربى فقد كان التنظيم غير قادر على مقاومة الهويات المتعددة ٠ وكل ما هنالك من فارق هو أن التنظيم المنشود ، فى الشرق ، مازال يتمتع بقوة ، الى حد ما ، باعتباره يوتوبيا سياسية ، أما فى وسط أوربا فحتى هذه اليوتوبيا غير واردة ٠

٥ ـ انماط بديلة للتعايش بين الهويات

قد تستند الهويات الى معايير متباينة ٠ فمعيار لون البشرة هو الأهم فى أمريكا والبرازيل ٠ ومعيار اللغة فى بلجيكا أهم منه فى سويسرا، ومعيار الانتماء الطائفى فى ايرلنده الشمالية أهم منه فى هولنده ٠ ويبدو أن التساؤل عما اذا كانت سمات عديدة ملازمة للهوية أم لا أقل أهمية فى شأن الانقسامات بين الهويات من تقويم أصحاب الهوية لسمة واحدة ٠ فاذا رأت جماعة اجتماعية ثقافية معينة أنها متباينة عن غيرها من الجماعات الأخرى فهذه الجماعات اذن متباينة مهما يكن من أمر المعيار « الموضوعى » لقياس التباين ٠ ونوجز فنقول ان هوية جماعة ما قائمة عندما ترى هذه الجماعة ذاتها على هذا النحو ٠ وسمة المجتمعات التعددية أن الانتماء الى هوية ما مسألة سياسية ومن ثم فان المسألة السياسية الأساسية فى المجتمعات التعددية تكمن فى **التعايش بين الهويات** بغض النظر عما اذا كان أصحاب هذه الهويات يشعرون بأنهم جماعة عرقية أو لغوية أو دينية أو قومية أو يحددون أنفسهم على أنهم من هذه أو تلك ٠

وعلى النقيض من المجتمعات المتجانسة نسبيا فى أوربا الغربية وفى المغرب العربى فان الثقافات السياسية فى وسط أوربا وفى الشرق هى سمة المجتمعات التعددية وقد دلت التجارب على أن المفهوم الارادى للأمة ليس فى امكانه حل مشكلة التعايش فى الشعوب « المحاصرة » والهويات فى أشكالها المتعددة . واثبتت التجارب كذلك أن المفهوم الحتمى للأمة المناقض للمفهوم الارادى هو أيضا عاجز عن الحل . ومع ذلك فثمة شك فيما اذا كان هـذا المفهوم الحتمى أكثر حظا فى حل مشـكلة التعايش اذا اتيحت له الغلبة .

ومن أجل البحث عن صـــور بديلة لتنظيم الصراع بين الهويات من الأفضل النظر فى خبرات دول وسـط أوربا والشرق التى نظمت صراعاتها بطرق سلمية وحققت استقرارا داخليا على الرغم من أن مجتمعات هـذه الدول تعددية وغير متجانسة .

ويمكن استخلاص نمطين ناجحين من أنماط تنظيم الصراع من خبرات هذه الدول : لا مركزية السلطة فى اطار أبنية فدرالية ومشاركة السلطة بين الهويات المتباينة فى اطار تجمعات متضادة وغالبا ما يستخدم النمطان .

ومن بين الدول المتعاقبة للامبراطورية الرومانية ثمة دول فدراليـة عديدة : بلجيكا وجمهورية ألمانيا الديموقراطية (سابقا) وسويسرا والنمسا وتشيكوسلوفكيا ويوغوسلافيا ؛ أما المشرق العربى فليس به دولة فدرالية واحـــدة .

وثمة أنظمة للتجمعات متضادة فى سويسرا وبلجيكا ويوغوسلافيا . وكانت موجودة فى هولنده والنمسا منذ زمن بعيد . وثمة تجمعات متضادة فى عدد من المؤسسات السياسية فى جمهورية ألمانيا الديموقراطية (سابقا) وثمة تجمع متضـاد واحد ، فى الشرق ، وهو فى لبنـان . وقـد افضى التنظيم الفدرالى الى تخفيض الانقسامات الاقليمية فى معظم الدول المذكورة آنفا . وكلما زادت درجة اللامركزية فى الدولة قلت القرارات التى قد تتصور جماعة ما أنها مفروضة عليها من جماعة أخرى .

والشعور بالهيمنة ، فى النظام الفدرالى ، وارد لدى الأعضاء المكونين

لنفس الجماعة • والتنــوع الثقافى قائم فى الدولة المكونــة من جماعات متعايشة سلميا واستيعاب الجماعة المهيمنة لهذا التنوع ممتنع • وكل من الدستور الألمانى والسويسرى يقدم أقوى ضمان للتعددية الثقافية • فليس ثمة مجلس قومى للتعليم فى كل من هاتين الدولتين وقد اختفت الانقسامات بين الحكومة والمعارضة فى الدول الفدرالية فى وسط أوربا • فقد تصــل المعارضة الى الحكم على المستوى الفدرالى وغالبية الدول الأوربية الفدرالية لديها ترتيبات من شأنها تخفيض التباينات الاقتصــادية الاقليمية بفضــل تقنين دستورى لأخــذ أموال من الدول الأغنى الى الدول الأفقــر والمكونة للدولة الفدرالية •

وتذهب أنظمة التجمعات المتضادة الى أبعد من ذلك فى بذل الجهد من أجل أن تتكيف الهويات المتباينة مع بعضها البعض • وتستند هذه الأنظمة فى ذلك الى مبدأ مشاركة الجماعات القائمة فى السلطة ، وغالبا ما تكون التجمعات الصغيرة ممثلة فى السلطة بنسبة أكثر من المطلوب •

وسويسرا محكومة بما يسمى « صياغة سحرية » ، فالمجلس التنفيذى أو البوندشترات مكون دائما من أربعة ألمان وثلاثة سويسريين لاتين يمثلون، فى وقت واحد ، أهم الأحزاب السياسية : اثنان من كل من الحزب اللبرالى وحزب المحافظين الكاثوليك والحزب الاشتراكى الديقراطى ، وواحد من حزب الشعب ويتناوبون ، سنويا ، فى مكتب رئيس الدولة الفدرالية • وتتخذ جميع قرارات الحكومة طبقا لمبدأ الاجماع •

وفى لبنان السلطة مشــتركة فى أعلى مستوى للســلطة التنفيذية • فرئيس الجمهورية هو مارونى بالضرورة ، ورئيس الوزراء سنى ، وكل منهما يصدر قرارات هامة بشرط موافقة الآخر • والمسيحيون والمســلمون يقتسمون الحكومة مناصفة •

وفى بلجيكا ينص الدستور على أن يكون الوزراء فى الحكومة الوطنية موزعين مناصفة بين الناطقين بالفرنسية والفلمنكية •

وفى يوغوسلافيا تتكون الحكومة من ممثلين للدول المكونة منها وكل منها

يتمتع بنفس الحقوق · ويوغوسلافيا مثل سويسرا فى تناوب ممثلى الأحزاب على مكتب رئيس الدولة الفدرالية ·

وفى **هولنده والنمسا** ظلت الحكومة وحدها ، لعشرات السنين ، هى التى تتمتع بمسـانـدة « التحالفات العظمى » ، وغالبـا ما تتكون هـذه التحالفات من جميع الأحزاب لكى تشترك جميـع الهويات فى السـلطة · ولكن فى السنوات الأخيرة توقف هذا النظام بعد أن اقتنعت أهم القـوى السياسية بأن صراعاتهم قد تحيدت الى حد الكفاية ·

وفى **جمهورية المانيا الاتحادية** (سابقا) يشتمل النظام السياسى على عدد من **التجمعات المتضادة** فمن الممكن انتخاب قضاة المحكمة الدستورية بأغلبية الثلثين ، أى بمساندة أهم الجماعات السياسية ، وكثير من السلطات المحلية يطلب رسميا تشكيل مجلس من جميع الأحزاب · ويشتمل مجلس ادارة المذياع والتلفزيون على ممثلين من الطوائف الدينية ورجال الأعمال ونقابات العمال ·

نوجز فنقول ان **الأنظمة السياسية** فى البلدان المذكورة آنفا تستند الى **الاعتراف بتعدد الهويات** · وليس من المفترض أن تكون هذه الهويات موضع هيمنة أو اضعاف أو استبعاد من قبل الدولة ، بل من المفترض أن تشارك فى تشكيل الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية ·

وبعد مأساة الحرب العالمية الثانية اتجهت بعض هذه الدول الى تنظيم الصراعات الناشئة من التجمعات المتضادة · وجدير بالتنويه أن أقدم تجمعات متضادة فى البلدان الديموقراطية مثل سويسرا وبلجيكا وهولنده لها تراث قديم فى الاستقرار الديمقراطى ·

٦ ـ تنظيم التعايش الداخلى للهويات : وجهات نظر تاريخية ونظرية

جميع الأنظمة السياسية المشـار اليها آنفا قد تشـكلت فى مواجهة « **خبرات مأساوية** » عن حروب أهلية · فهى تستند الى بصيرة مفادها أن ليس فى امكان جماعة أن تهزم جماعة أخرى أو أن تجعلها غير مقبولة · ولذلك فهى صيغة سياسية ـ ومتحضرة ـ لشكل من أشكال الهدنة ·

واقدم صياغة لنظام يتسم بتجمعات متضادة موجود فى **معاهدة وستفاليا عام ١٦٤٨** • وقد ورد فى هذه المعاهدة - بعد ثلاثين سنة من الحرب بين الكاثوليك والبروتستانت - أن الخلافات بين الطوائف لم تحسم بالاستفتاء والتقسيم طبقا للأغلبية ولكن بالاجماع استنادا الى مبدأ الاتفاق الودى • وقد طبق هذا المبدأ فى عديد من **الدول - المدن فى الامبراطورية الرومانية المقدسة** • ومن ثم عاش الكاثوليك والبوتستانت فى وئام وشاركوا فى السلطة طبقا للنسبة العددية • وصيغ التعايش بين المدن والكانتونات فى **هولنده وسويسرا** على نفس النمط • وهذه الصياغة هى الأصل لديموقراطية التجمعات المتضادة فى هذه البلدان • وأغلب الظن ان لفظ تجمع متضاد قد استخدمه لأول مرة المحامى الهولندى جوهانس الثوسيوس (١٦٠٣) •

ولذلك يمكن القول بأن الادارة الصالحة للصراعات بين الجماعات قد تحقق فى **سياسة الجمهوريات** القائمة فى الامبراطورية الرومانية المقدسة وعلى حدودها فى حين أن ادارة الصراعات داخل حدود الدول الاوتوقراطية اتخذت شكلا أحاديا استنادا الى الحاكم وحده • واتسمت ادارة الصراع فى مثل هذا الشكل الأحادى والأتوقراطى بصعوبات جمة من أجل الحفاظ على الأفكار الديموقراطية والجمهورية التى شاعت وتطورت فى حركات جماهيرية • وفى نفس الوقت اتسمت هذه الحركات بأنها حركات قومية • ولهذا كان الصراع بينها حيثما اصطدمت المطالب الفردية للحركات القومية المتنوعة كما هو الحال فى « التجمعات العرقية » فى شرق الرين وفى شرق البحر المتوسط • وقد ظهر الصراع لأول مرة فى وسط أوربا أثناء ثورات ١٨٤٨/١٨٤٩ • فسرعان ما أصبح حزب « ينبوع الشعب » بقيادة الزعيم الرومانى القومى مازينى مكانا للصراع بين القوميات • ولم يستطيع القوميون التشيك والألمان ، فى البرلمان الألمانى فى فرانكفورت ، الوصول الى اتفاق ، كما لم يستطع زعماء الكاثوليك فى جنوب المانيا تأسيس المانيا الصغرى ولم يستطع زعماء الكاثوليك فى جنوب المانيا تأسيس المانيا الكبرى • الأمراء الألمان فقط هم الذين أفادوا من عجز الديموقراطيين من انهاء صراعاتهم القومية : واستطاع الملكيون تثبيت أنفسهم لمدة ثلاثة أرباع قرن •

وقد انشغل الديموقراطيون ، فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، بمشاكل الديموقراطية فى الدولة ـ الأمة بالمجتمعات العرقية غير المتجانسة أو اللغوية أو الدينية ٠

فى بداية عام ١٨٦٩ حدد الليبرالى النمساوى **ادولف فشهوف** مشكلة **قرار الأغلبية الساحقة فى المجتمعات غير المتجانسة** حيث تتدنى بالضرورة النسبة بين الأغلبية البرلمانية والأقلية الى النسبة بين الأغلبية القومية والأقلية فى مثل هذه المجتمعات ٠ ومعنى ذلك بزوغ « الأغلبية » وذلك على الضد من الدولة ـ الأمة المتجانسة ٠ وليس فى امكان الأقليات القومية وسط ديموقراطية الأغلبية أن تصبح أغلبية ٠ فالفائزون هم دائما الفائزون، والخاسرون هم دائما الخاسرون ٠

وفى بداية هذا القرن ابتدع زعيما الاشتراكية النمساوية كارل رينر **واتو باور مفهوما معينا لنفى السياسة عن الانقسامات بين الهويات** وذلك باستبعاد المسائل الثقافية من الحكومة الوطنية ٠ فكل مواطن من حقه اتخاذ قرار بالانتماء الى أية جماعة ثقافية ٠ وهذه الجماعات الثقافية تدير نفسها كنقابات عامة ٠ والتماثل مذهل بين هذا المفهوم ومفهوم الملل العثمانية ـ الحقوق المتساوية لكل الملل ـ ومن المحتمل أن « الاستقلال الثقافى » للملل فى المراحل الأخيرة للامبراطورية العثمانية قد أضعف الصراع ٠

وقد تحقق مفهوم رينر نسبيا فى « مستوطنات مورافيا » عام ١٩٠٥ (وبعد ذلك الاستقلال الثقافى لاستونيا) ٠ ولكن لم يكن فى الامكان انقاذ الامبراطورية النمساوية المجرية ٠ ولم تتحقق محاولة رينر فى التوفيق بين المفهوم الارادى والمفهوم الحتمى للأمة ٠

على الرغم من الاتفاقات التى أبرمت لحماية الأقليات فى الدول التى نشأت بسبب مؤتمر فرساى للسلام فان الغاية منها لم تكن الا تهدئة مرحلة الانتقال الى النمط الغربى للدولة ـ الأمة الذى « قد يصبح القاعدة فى شرق ووسط وجنوب وشرق أوربا وكذلك فى الشرق وذلك فى اطار ارادة القوى المنتصرة » (ونكلر) ٠

وينظر الى الأقليات الثقافية والقومية على انها استثناء من القاعدة ، وعلى الضد من ذلك « المثال الأجل هو وحدة الأمة السياسية طبقا لمقاصد صانعى المعاهدة ·

استنادا الى فشل هذا المفهوم قد نستخلص أن الديموقراطية الغربية ، بين الحربين العالميتين ، قد تنكرت لنفسها فى هذه الدول الجديدة · وقد ازداد التشاؤم ازاء الديموقراطية فى الأربعينات والخمسينات والستينات من هذا القرن ، وأصبح هذا التشاؤم هو الفكر السائد فى علم الاجتماع · وفشل أشكال الحكومات الديموقراطية فى عديد من الدول المستقلة فى العالم الثالث مردود الى أن هذه الدول هى مجتمعات تعددية مقسمة الى هويات متباينة · وقد حلل العالمان الأمريكيان **الفن رابوشكا وكنت شبسل** عددا من الدول التعددية وكانت النتيجة التى انتهيا اليها **أن حل الصراعات فى المجتمع التعددى ليس ممكنا فى الاطار الديمقراطى** ·

وما تبقى من تفاؤل ضئيل يستند فى الأساس على الفرض القائل بأن الهويات القائمة يمكن تجريدها من التسييس · وكان المتصور أن استقرار الديموقراطية يكمن فى اشـــاعة التجانس فى المجتمعات التعددية وذلك « **ببناء الأمة** » و « **التحديث** » · وفى ايجاز يمكن القول بأن الديموقراطية فى المجتمعات التعددية ليست ممكنة ، وانما الممكن هو اشاعة التجانس · ويمكن التعبير عن ذلك ببســاطة على أنه **اليعقوبية فى علم الاجتمــاع** · فقد تعلمنا أن مفكرى هذه المدرسة (دانكوارت وروستو وصموئيل وهنتختون وسيمون شوداك) قد قللوا من شــأن مقاومة المجتمعات التعددية للتأويل الاجتماعى · واذا انتمينا الى هذه المدرسة الفكرية فينبغى أن نكون على علم بضالة الفرص فى ادارة الصراعات بأسلوب ديموقراطى فى الشرق الأوسط واغلب دول العالم الثالث ·

وفى منتصــف الستينات نشأت **مدرسة جديدة** فى علم الاجتمــاع تعارض هذه الروح التشاؤمية · افادت من التقاليد العتيقة للفكر السياسى فى وسط أوربا واستخلصت من التجارب فى التجمعات المتضادة المذكورة آنفا « أنه قد يكون من الصعب ولكن ليس من المحال أن نؤسس اشكالا من الحكومات الديموقراطية المســتقرة فى مجتمــع متعدد » · فلم تفشــل

الديموقراطية فى عديد من المجتمعات التعددية ، وانما الذى فشل هو المفهوم الدارج عن الديموقراطية باعتبارها حكم الأغلبية ، بسبب عدم رؤية أن الدول غير المتجانسة « الهوية الجمعية للقوميات ذاتها جديرة بحمايتها » .

ان نمط ادارة الصراع الديقراطى المناسب للمجتمعات التعددية هو قبل كل شىء **ديمقراطية التجمعات المتضادة** (ليجبارت) . ما هو الفارق بين هذا النمط السياسى - كما هو مطبق فى سويسرا وبلجيكا ولبنان - وبين ديقراطية الأغلبيــة فى النموذج البريطانى والفرنسى ؟ أن **الصراع** بين الطوائف الاجتماعية - الهويات المؤسسة على اللغة والعرق والدين الخ - **لا يدار بقرارات الأغلبية ولكن باتفاق ودى وتنازل متواصل** . ليس ثمة قاعدة الأغلبية **ولكن مشاركة فى السلطة من قبل كل الجماعات الممارسة للسلطة** . فليس ثمة استبعاد لأية جماعة ودفعها الى معارضة بلا أمل . فأيا كانت المواقف الأيديولوجية الأساسية متباينة فان المشاركة فى مسئولية الحكم فى اطار تحالف ضخم يدفع المشاركين الى تنازلات .

وثمة عامل آخر يدعم التنازلات وهو تأسيس **الفيتو المتبادل** سواء كان هذا التأسيس شكليا أو غير شكلى .

ومعنى ذلك أنه ليس فى الامكان اتخاذ قرارات هامة مضادة لرغبات جماعة تقدم ضمانا قويا للأقليات . وكقاعدة عامة فان التهديد بالفيتو يستخدم بطريقة غير مؤذية لأنه اذا استخدمته جماعة ما فان جماعة أخرى قد تستثار وتستجيب بنفس الأسلوب . هذا بالاضافة الى أن التنازلات مقدمة فى مجال آخر . ولذلك فان حق الفيتو يستند الى اجراء طارىء لا يستخدم الا اذا انتاب الذعر احدى الجماعات بسبب شعورها أن مصالحها الحيوية فى خطر .

ان مبدأ **النسب** هو الأساس الذى تعتمد عليه القطاعات المتباينة من الشعب فى ممارسة السلطة . ومن أجل تخفيض امكانات الصراع فكل جماعة مكلفة بادارة المسائل التى لها تأثير عليها مباشرة . وهذا من شأنه أن يفضى الى بزوغ أشكال عديدة من المنظمات التى تخص جماعة ما بما فى

ذلك المجالات الثقافية والتعليمية • والتقسيم الى قطاعات مستقلة يمكن أن يستند الى خطوط جغرافية اذا ما كانت الجماعات منفصلة عن بعضها البعض جغرافيا أو يستند الى مبدأ الشخصية اذا تعذرت الخطوط الجغرافية • وهكذا فان استقلال الجماعات يمكن أن يتحقق مؤسسيا اما باتحاد فدرالى جغرافى أو بطوائف مندمجة جغرافيا ولكنها متميزة اجتماعيا وثقافيا •

ان ديموقراطية التجمعات المتضادة لها عيوبها كذلك • فاتخاذ القرار بطئ للغاية ؟ فالنظام لا يسمح بالتجديد والابتكار والأخذ بمبدأ النسب باهظ التكاليف من الوجهة الادارية • وضرورة التنازلات بين قيادات الجماعات تخفض المشاركة السياسية على الرغم من أن التعويض قد يكون جزئيا وذلك بتكثيف المشاركة فى مؤسسات القطاعات المتباينة •

وأيا كان الأمر فان المدافين عن ديموقراطية التجمعات المتضادة يدورون على الفكرة القائلة بأن النظام يمكن أن يكون فعالا للغاية على المدى البعيد ، وأن التعايش السلمى فى المجتمع التعددى له أهمية قصوى • وفى ايجاز يمكن القول بانه مهما تكن مساوئ ديموقراطية التجمعات المتضادة فى الظروف السيئة للانقسامات الطائفية فافضل شكل للديموقراطية هو هذا الشكل الذى يمكن توقعه توقعا عقلانيا ، (لبهارت) • ولهذا السبب فان لبهارت يرى أن ديموقراطية التجمعات المتضادة ليست مجرد نموذج امبريقى مفيد فى تفسير الاستقرار السياسى فى بعض المجتمعات التعددية بل هى فى رأيه ، نموذج معيارى يصلح أساسا لمناقشات دستورية •

وفى هذا المنظور فان الصراعات الشاقة بين الهويات المتباينة فى وسط أوربا والمشرق العربى يمكن أن تكون قابلة للتنظيم من حيث المبدأ •

٧ ـ الجيران الجدد : تناولات التنظيم التعايش بين الدول •

لقد قبلت غالبية الشعوب ، فى وسط أوربا ، الدول التى تأسست بعد الحرب العالمية الأولى وتعدلت حدودها بعد الحرب العالمية الثانية • فلم يعد النشاط السياسى للدول محصورا فى تغيير الدور ولم يعد نظام الدول موضع تساؤل كما كان الحال بين الحربين ، بل اتجه النشاط السياسى الى البحث عن تنظيم برجماتى للجيران •

وفى هذا الاطار ثمة اسهام هام فى تخفيض الانقسامات الداخلية بين الجماعات فى الدول التى اتسمت،فيما مضى،بالانشقاقات الطائفية العميقة· ومن المفارقات أن المانيا عام ١٩٤٥ خفضت من الانقسامات الدينية التى كانت سائدة فيما مضى · ففى عام ١٨٦٦ أدى استبعاد النمسا الى حذف قطاع هام من الكاثوليك الألمان بينما فى عام ١٩٤٥ نشأ قطاع بروتستانتى مستقل أطلق عليه جمهورية ألمانيا الديموقراطية · وفى الجمهورية الاتحادية يتساوى عدد الكاثوليك والبروتستانت · الأمر الذى أدى الى استبعاد احتمال هيمنة الغالبية ، والى تحسن العلاقات بين الطوائف ، والى انتشار العلمانية التى ذاعت فى الانقسامات الرأسية ، والى انتزاع فتيل الطائفية من الأحزاب السياسية · وقد حلت الدولة الفدرالية التى أنشئت عام ١٩٤٩ محل الهيمنة البروسية السابقة مع احداث توازن بين الشمال والغرب والجنوب فى ألمانيا· وفى النمسا فى عام ١٩٣٤ نشبت الحرب بين الكاثوليك والبروتستانت · وأصبح الوقت ملائما لنظام تنافسى بعد عشرين عاما من التجمع الكبير · وفى هولنده ذاعت العلمانية بعد خمسين عاما من التجمعات المتضادة بين التيـــارات الأيديــولوجية والانقســـامات الرأســـية · وعلى الرغـــم من « استمرار » التيارات الأيديولوجية فى كثير من المؤسسات ـ المدارس والجماعات والنقابات والمذياع والتلفزيون ـ الا أن مسارا بطيئا للتكامل الاجتماعى راح يشق طريقه : من أراد الانغماس كان له ذلك ، ومن لم يرد بقى فى أحضان المؤسسات الطائفية · وفى بلجيكا حلت الانقسامات اللغوية محل الانقسامات الأيديولوجية السابقة وتأسست ديموقراطية التجمعات المتضادة بفضل اتفاقيات شاقة · وفى السبعينيات من هذا القرن هـدأت التوترات بين الناطقين بالألمانية وبين الناطقين بالفرنســية فى برن وذلك بخلق كانتون جديد · وفى تشيكوسلوفاكيا هدأت الانقسمات التقليدية بين التشيك والسلوفاك وذلك بتأسيس دولتين فدراليتين لهما نفس الحقوق · ويوغوسلافيا التى كانت قد تمزقت بفعل الانقسامات القومية لمدة عشـرات السنين قد انتقلت تدريجيا من الهيمنة الصربية الى الحقوق المتساوية للشعب برمته ، والفضل فى ذلك للكرواتى تيتو · واتفقت ايطاليا والنمســا على أداة الصراع فى جنوب التيرول وذلك بمنح الاستقلال بمعنى الكلمة وأصبح شعار الاقليم برمته هو الشعار السويسرى القديم « الأقليات فى حاجة الى لمســة حب » ·

وهذا هو أهم شرط للتعايش ، اذ انتهت الروح الانفصالية ، وتطور **التعاون الاقتصادى** فى اطار قبول العلاقات بين الشرق والغرب • وقد انتظمت أوربا الغربية فى اطار السوق المشتركة التى هى بمثابة نظام مجاوز للقوميات متسم بتجمعات متضادة فى المجال الاقتصادى • وعلى الرغم من أن المعاهدات الأوربية تقر امكان اصدار قرارات بالأغلبية الا أن ذلك لم يحدث ، بل ان جلسات مجلس وزراء السوق الأوربية قد ذاع صيتها بفضل عدم انفضاضها الا بعد الوصول الى الاجماع • وعلى الرغم من امتناع النمسا وسويسرا من الانضمام الى السوق المشتركة بسبب حيادهما بنص الدستور الا أنهما ، عمليا ، أعضاء بالانتساب بسبب الاتفاقيات الثنائية والمشاورات المنتظمة•أما العلاقات الاقتصادية مع«الستار الحديدى» فممزقة عمليا • أما ألمانيا الشرقية فقد كانت « عضوا غير رسمى » فى السوق الأوربية المشتركة بسبب التجارة الألمانية الداخلية واتفاقيات القروض • وبفضل تبادل السلع وتصدير العمل اقتربت كل من يوغوسلافيا والمجر من النمسا وايطاليا من أى وقت مضى• منذ امبراطورية هابسبورج •

وجدير بالتنويه أن تطور **التبادل الثقافى عبر الحدود** وعلى الأخص بين البلدان الناطقة بالألمانية كان أقل فاعلية•فقد انتقل الأساتذة والطلاب من جامعات ألمانيا الى جامعات النمسا وسويسرا • وقد كان ست رؤساء جامعات ألمانية مواطنين سويسريين • ولم يتحدث الناشرون فى اطار بلد واحد ولكن فى اطار مجالات اللغة والدعاية فى المذياع ، سواء باللغة الرسمية أو اللغة العامية ، التى لا تعرف الحدود • واذاعة لوكسمبرج هى أهم محطة تجارية تتحدث باللغة الألمانية • وقد أصبح هذا التعاون الثقافى ممكنا لأن الثقافة لم تعد أداة سياسية • والحدود لم تعد موضع اهتمام لأنه يمكن العبور من غير تأشيرة ومن غير تشكليات تستهلك وقتا طويلا • فالبطاقة الشخصية كافية • ويمكن استخدام الشيكات الأوربية ودفاتر التوفير فى جميع الدول المجاورة •

و « المسألة القومية » الوحيدة التى بقيت من غير حل بين بلدان وسط أوربا خاصة بالدولتين الألمانيتين • ومع ذلك فطبيعة هذه المسألة متغيرة؛ومع مرور الزمن أصبحت تشكل تحديا للوفاق بين الغرب والشرق أكثر من أن تشكل تساؤلا عن امكان توحيدهما فى الدولة ــ الأمة • ومن شأن هذا

التحدى أن يفضى الى أن يكون مناسبة لتحسين حال مواطنى جمهورية المانيا الديموقراطية • وتزداد مساندة جمهورية المانيا الاتحادية لفكرة « **الوطنية الدستورية** » • فليس المهم حجم الدولتين الالمانيتين ولا عدد سكانهما ولكن المهم هو **السمة الديموقراطية لأنظمتها السياسية** •

فكرة الدولة ـ الأمة هى الفكرة المحورية التى يدور عليها اليسار الجديد فى كل من حركتى البيئة والحرية • فهو يرى أن اعادة توحيد الألمانيتين مع نزع السلاح الكامل والحياد من قبيل اليوتوبيا الايجابية • ومن البين انها ازدهار غير عدوانى لمفاهيم امبرالية قديمة ـ حلم تأسيس امبراطورية السلام •

خلاصة الحكم أن وسط أوربا قد استقر بعد أن ذاق المر من الأحلام العدوانية القديمة • وقبول وجود الدولتين أصبح من الممكن لوسط أوربا أن يحل **فكرة الدول المجاورة بدلا من المطالب المتناقضة للأخوة القومية** •

والمشرق العربى مازال بعيدا عن مثل هذه الأشكال من التعايش والتعاون • فما هو مجرد حلم أو تاريخ فى وسط أوربا مازال ينظر اليه على أنه يوتوبيا عينية فى الشرق وثمة مرشحون عديدون للقيام بدور بسمارك أو كافور • وعلى الرغم من أن الشيعة العراقية مقهورة فى العراق الا أنها لم تتحالف مع جيوش اية الله الخومينى:فردود فعلها تبين انها تعتبر نفسها عربية فى الدرجة الأولى وشيعية فى الدرجة الثانية •

وليس من الممكن تصور نزعة قومية عربية جديدة فى شكل **نزعة قومية برجماتية** لا تهدف الى اجتثاث النزعة العرقية الدينية أو التجزئية وانما الى التعايش مع الجيران لأن كثيرا من العرب قد شبع من التعاليم والنظريات المجردة •

وليس من المستبعد أن مثل هذا الشكل من التعايش مع الجيران سيصبح احدى الاضافات الى مسارات متوازية تربط المصير التاريخى لكل من وسط أوربا والمشرق العربى • وهذا الترابط ليس من قبيل المصادفة، ولكن من قبيل تشابه المشكلات وتبادل الأفكار والتصورات المتباينة •

الهوية الثقافية وتحدى الزمان

الأزمـة والحــل

منى أبو سـنه (مصر)

يتناول هذا البحث مسألتين ، احداهما نظرية وتبحث فى ازمة الهوية ، والأخرى دراسة نصين أدبيين : « **أديب** » لطه حسين و « **أهل الكهف** » لتوفيق الحكيم · والغاية من هذه الدراسة تحديد مكانة أزمة الهوية المطروحة فى الرواية الأولى ، وتحليل وتأويل الدلالة الثقافية لحل الأزمة على نحو ورودها فى الرواية الثانية ·

الهوية فى الفلسفة الحديثة ، لفظ يعنى أن الشىء مشابه لذاته·والحقيقة الديكارتية « أنا أفكر اذن أنا موجود » موضع شك · فما هو الضامن الذى يسمح لى بتقرير أن « الأنا » الذى يفكر هو نفس « الأنا » الذى كان يفكر · ومن غير ذلك التقرير ليس لدينا هوية وانما فيض من الشعور · وقد أوضح لوك هذه المسألة فى ربطه بين الشعور والفكر : « ان هوية الانسان ليست الا مشاركة لحياة متصـلة واحدة ، وتلك بفضـل جزئيات المادة المتباينة والمتحدة بالجسم العضوى · فالشعور فى تلازم متصل مع الفكر ··· ومن هذه الزاوية وحدها تكون الهوية الشخصية تشابه الكائن العاقل مع ذاته »·

والأزمة ، بحكم تعريفها ، اشكالية · وما هو اشكالى فهو متناقض · أما الهوية فتنطوى على مرحلة متطورة للشخصية ، سواء فردية أو جماعية، يمكن اعتبارها نقلة كيفية · وهذا يعنى رفع التناقض الى مستوى أعلى · ومن ثم فان ازمة الهوية تدل على أن ثمة تناقضا ينبغى رفعه من أجل تحقيق التغير الكيفى فى المرحلة الحرجة من مراحل تطور الشخصية ·

وأزمة الهوية ، فى هذه الورقة ، ليست مطلقة بل مطروحة فى اطار زمنى محدد هو بداية القرن العشرين حيث شهدت هــذه الفترة حادثتين هامتين : بزوغ ثقافى ثرى واكبته نشأة الرواية المصرية ·

والسؤال الآن : أين التناقض ؟

ان التناقض يقع بين اتصال مرغوب مع الغرب من جهة وانفصال عنه من جهة أخرى ٠

و « أديب » طه حسين نموذج على هذا التناقض ، وهو تناقض يتم عن أزمة هوية ٠ وطه حسين (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣) هو عميد الأدب العربى ، ورائد المحدثين فى العشرينات والثلاثينات ، ومعلم الأجيال ٠ واسهامه فى الأدب العربى ليس مقصورا على مؤلفاته وانما يمتد الى بلورته للروح الليبرالية الجديدة للفكر العربى التى بزغت فى العشر سنوات الأولى من هذا القرن ٠ بل انه أحدث تجديدا جذريا فى الأسلوب العربى تجاوز به جمود النثر العربى الكلاسيكى ٠ ان اسهامه الحقيقى فى الفكر العربى يكمن فى محاولته تطبيق قواعد النقد على الأدب العربى القديم ، هذا بالاضافة الى ترجمته الأعمال الكلاسيكية اليونانية والفرنسية ٠ وفى العشرينات من هذا القرن أثار نشر كتابه فى « الشعر الجاهلى » ضجة كبرى فى الأوساط الأدبية العربية الأمر الذى استلزم اعادة طبعه فى السنة التالية مع ادخال تعديلات واضافة فصل عن الأدب العربى وتغيير عنوان الكتاب الى « الأدب الجاهلى » ٠ فى هذا الكتاب حاول طه حسين التدليل على أن كما هائلا من الأدب الجاهلى زائف وقد استند فى ذلك الى المنهج الديكارتى ٠ وقد كان من آثار نشر هذا الكتاب صدام عنيف مع الأزهريين الذين اعتبروه نقدا ضمنيا للتراث الدينى لأنه يلقى ظلالا من الشك على البيئة التى فيها نزل الوحى ٠ ومن ثم وصف الكتاب بأنه هرطقة فصودر وأجبر صاحبه على التراجع عن آرائه بل والندم على تأليفه ٠

بيد أن هذه المحاولة المبكرة من طه حسين قد عادت الى الظهور فى قصصه التى كتبها فى صياغة شخصية تكاد تقترب من أن تكون توثيقية وسيرة ذاتية ٠ وهذه القصص التى يمكن النظر اليها على أنها البديل عن تجربة طه حسين المجهضة قد صيغت بطريقة غير صحيحة ٠ والفكرة المحورية فيها تدور على المواجهة بين الشرق والغرب أو على التناقض بين رغبة فى توحيد عالمين وبين انفصال حقيقى بين عالمين متناقضين ٠

هذه الفكرة واردة بشكل صارخ ودقيق فى « أديب » وهى قصة على هيئة رسائل موجهة الى المؤلف من قبل صديق مجهول من خلال تأملات وتعليقات المؤلف على الأحداث والأفكار والمواقف المتضمنة فى الرسائل ٠

والأحداث الرئيسية تقع بين ١٩١٠ و ١٩١٧ ومع ذلك فقد نشر الكتاب فى عام ١٩٣٥ · ومعنى ذلك أن المؤلف قد احتفظ برسائل صديقه حوالى عشرين عاما وبعدها نشرها كتخليد لذكرى صديقه ·

والقصة هى نظرة الى الوراء أو رؤية للحاضر من خلال مرآة الماضى وهى رؤية تعرض للعلاقة الجدلية بين الماضى والحاضر استنادا الى الرسائل· وهذا الصديق هو مصرى مثقف من الطبقة المتوسطة يحيا فى فترة حرجة من التغير الحضارى الذى حدث فى بداية هذا القرن ، ويحلم بالذهاب الى فرنسا بمنحة دراسية للالتحاق بجامعة السوربون · وعندما ذهب الى فرنسا تفوق فى الدراسة ومع ذلك كان يعانى من صدمة ثقافية عميقة وحادة · وكانت النتيجة أن انغمس فى ملذات الحياة الأوربية الحديثة الى الحد الذى أصيب فيه بالجنون بل والموت · وشخصية هذا الصديق نموذج يتكرر فى كثير من الكتابات الأدبية العربية المعاصرة ، وعلى الأخص الكتابات المصرية · انه نموذج للمثقف المصرى الذى يعانى من الآثار السلبية فى مواجهة الحضارة الغربية · وهذه الشخصية حالة نموذجية للاغتراب : فهو شاعر حساس يدرك العالم الخارجى بقواه الشاعرية التى تحيل خبرته فى الحياة الى تجربة شاعرية ، أى الى كلمات وتشبيهات وخيالات ، وبذلك يغترب عن بيئته التى نشأ فيها وهى قرية مصرية · وقد كان منبوذا بسبب قبح وجهه ، بل كان منبوذا من المجتمع الفرنسى الذى لفظه على الرغم من أنه قد شعر لحظة معينة بأنه قد حقق طموحه · وهكذا أحس باغتراب تام ، اغتراب عن وطنه ، واغتراب عن المجتمع الجديد الذى زرع فيه نفسه بعد أن اقتلعها من جذورها الثقافية · فلا هو تمثل الثقافة الجديدة التى لا ينتمى اليها ولا هو تخلص من جذوره الثقافية · وأزمته هى أزمة هوية وهى تعنى العجز عن حل مشكلة العلاقة بين التراث والممارسات العصرية · فقد أحس بأنه مشدود الى الأبد بين عالمين ، وبأنه عاجز عن الاحساس بالهوية اللازمة لنمو الشخصية ·

وفى احدى المرات كان فيها هذا الصديق يجادل صديقه (المؤلف) حول اعتزامه تطليق زوجته قبل الرحيل الى فرنسا ، وتصميمه على الانغماس فى ملذات الحياة فى باريس · انفعل المؤلف فى غضب عنيف ، وادان مسلك صديقه واتهمه بالهرطقة والزيغ · ومع ذلك فعندما استعاد ضبط النفس وتأمل تجربته كتب يقول :

« ثم تثوب الى نفسى قليلا واذ أنا أحس العمامة التى على رأسى وأحس

الجبة والقطان اللذين ألبسهما على جسمى اسباغا وأذكر انى شيخ وانى ازهرى ، وانى تحدثت الى صاحبى حديث رجل دين ، وان صاحبى يسخر منى ويهزأ أن أمله فى قد خاب ، وأن اختلافى الى الجامعة واستماعى للأساتذة الأوربيين وتحدثى اليهم واستماعى منهم ، وما قرأنا من كتب أوربية، وما كنت أتكلف من التجديد والخروج على الأزهر والأزهريين والتنكر له ولهم ، وما كنت أرمى به من المروق وايثار البدعة وماكنت أجد من اللذة حين أحس أن الناس يرون فى المروق وحب البدع ، كل هذا لم يكن الا غشاء رقيقا وطلاء يسيرا لا يكاد يثبت للتجربة الأولى فاذا جد الجد ، وكان أول درس من دروس الحياة العاملة التى ليست كلاما ولا غرورا ، فأنا الشيخ الأزهرى القح الذى حفظ ما حفظ من كتب الدين وورث ما ورث من آثار القرون ، واحتمل فى قلبه الضئيل وعلى كتفيه الصغيرتين ثقل السنين التى توارثتها الأجيال أثناء ثلاثة عشر قرنا ... لقد استحيت من صاحبى أو استحيت حتى انتهيت الى الخزى وأحسست كأن رأسى ذابت فى عمامتى ، وكأن هذه العمامة لم تكن تستقر على شىء . وأخذت أتضاءل فى جبتى وقفطانى ، حتى خيل الى انهما يستقران على هذا الكرسى لا يملؤهما شىء . وأخذت قطرات العرق تسيل على جبهتى فتبلها . وكادت الرعشة أن تجرى فى جسمى المتضائل المضطرب . كل هذا لأن صاحبى ظهر على جلية أمرى . وعـرف أنى مازلت أزهـرى النفس والقلب والعقل ، أرى الانغماس فى الحياة الأوربية اثما ... واذن فأى فرق بينى وبين هـــذا الشيخ العتيق الذى كان يعرض بالاستاذ الامام الشيخ محمد عبده فيتغنى فى بعض دروسه بهذه الجملة التى شاعت عنه والتى كنا نتندر بها ، ونضحك منها ، وكنت أناشد الناس تندرا بها وضحكا منها ، « ومن ذهب الى فرنسا فهو كافر أو على الأقل زنديق » . (ص ١١٢ ــ ص ١١٤) هــذا النقد الذاتى العنيف هو ثمرة فهم المؤلف ونتيجة للخبرة الشرقية والغربية والنتيجة المنطقية لكل ذلك متمثلة فى مأساة هذا الصديق وهى اصابته بحالة شـــيزوفرينيا .

وهنا نستعين بنص هام لفرانسيس مكناب بعد خبرته الطويلة مـــع حالات الشيزوفرينيا : « ان المصاب بالشيزوفرينيا يحس بفقدان شـــعوره بوجوده ــ فى ــ العالم ونتيجة هذا الشعور قد تتضعف مشاركته فى العالم وقد تتشوه . هذا من جهة ومن جهة أخرى فان الذات على الرغم من انها منقسمة الا انها تصبح مركز الوجود وتنجذب اليها جميع الأشياء . وخبرته عن الواقع فى هذه الحالة قد تنعكس على تقوقعه حول نفسه حيث يشعر بهيمنة العالم عليه وحيث يبدو أنه مقتنع بأن هويته ليست موجودة فى

ذاته ·· ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن المصاب بالشيزوفرينيا هو موجود فاقد الارادة » ·

وفى نص آخر يشرح الصديق للمؤلف سبب اصابته بالشيزوفرينيا :

« فأشعر بأن نشأتى فى مصر هى التى دفعنى الى هذا كله دفعـــا وفرضت هذا كله على فرضا ، لأنى لم أنشأ نشاة منظمة ولم تسيطر على تربيتى وتعليمى أصول مستقرة مقررة ، وانما كانت حياتى مضطربة كلها أشد الاضطراب تدفعنى الى يمين وتدفعنى الى شمال وتقف بى أحيانا بين ذلك ، ولو أنى بقيت فى مصر لأنفقت حياتى كما بدأتها فى هذا الاضطراب المتصل فى غير نظام والى غير غاية ، ولكنى عبرت البحر الى بيئة لا يصلح فيها الاضطراب ، ولا تقوى على الحياة فيها نفوسنا الضعيفة المضطربة فلم أحســن لقاءها ولم أحســن احتمال الأثقال فيها ولم أحسن الخضـــوع لما تفرضه من نظام واضطراد · ثم كانت الحرب واضطربت الدنيا واضيف فى نفسى فساد الى فساد واضطراب الى اضطراب ، ففقدت نفسى محورها ـ ان صح هذا التعبير ـ وأصبحت لعبة تتقاذفها الأهواء » ·

هذا الوصف الأدبى يساير التشخيص العلمى للشيزوفرينيا ·

وقد عبر هذا الصديق عن اغتراب هويته فى قوله بأنه وذاته قـد فقدت مركزها · وهذا القول هو مفتاح لفهم أزمة الهوية التى هى محور القصة · وفى عبارة أخرى يمكن القول بأنه يمكن فهم العقلية الشيزوفرينية التى رصدها طه حسين بدقة عبر صديقه الذى أخفى عنا اسمه استنادا الى مبدأ فهم الأدنى بالأعلى والأدنى هنـا هى الشخصية الشـيزوفرينية الواردة فى « أديب » · والأعلى كامن فى المنهج الديكارتى الذى يتبناه طه حسين فى مجال الأدب العربى والذى أوضحه فى كتابه « فى الشـــعر الجـــاهلى » :

« أريد أن اصطنع هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر الحديث · والناس جميعا يعلمون ان القاعدة الأساسية لهذا المنهج هى أن يتجرد الباحث من كل شىء كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلوا تاما · والناس جميعا يعلمون ان هذا المنهج الذى سخط عليه أنصار القديم فى الدين والفلسفة يوم ظهر ، قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثرا ، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديدا ، وأنه قد غير مذاهب

الأدباء فى أدبهم والفنانين فى فنونهم ، وأنه هو الطابع الذى يمتاز به هذا العصر الحديث • فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربى القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء • ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التى تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة ، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية أيضا •

نعم ! يجب عندما نستقبل البحث فى الأدب العربى وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها ، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به ، وأن ننسى ما يضاد هذه القومية ويضاد هذا الدين ، يجب ألا نتقيد بشىء ولا نذعن لشىء الا مناهج البحث العلمى الصحيح • ذلك أنا اذا لم ننس قوميتنا وديننا وما يتصل بهما فسنضطر الى المحاباة وارضاء العواطف ، وسنغل عقولنا بما يلائم هذه القومية وهذا الدين » (ص ١١ ـ ١٢) •

ويستطرد قائلا :

« لنجتهد فى أن ندرس الأدب العربى غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم ، ولا مكترثين بنصر الاسلام أو النعى عليه ، ولا معنيين بالملاءمة بينه وبين نتائج البحث العلمى والأدبى ، ولا وجلين حين ينتهى بنا هذا البحث الى ما تأباه القومية أو تنفر منه الأهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية • فان نحن حررنا أنفسنا الى هذا الحد فليس من شك فى أننا سنصل ببحثنا العلمى الى نتائج لم يصل الى مثلها القدماء • وليس من شك فى أننا سنبقى أصدقاء سواء اتفقنا فى الرأى أو اختلفنا فيه • فما كان اختلاف الرأى فى العلم سببا من أسباب البغض ؛ انما الأهواء والعواطف هى التى تنتهى بالناس الى ما يفسد عليهم الحياة من البغض والعداء« • (ص١٤)

وبعد الصدام الشهير مع الأزهريين واتهامه بالهرطقة اضطر طه حسين الى اسقاط أفكاره الرئيسية أو تغييرها لكى يخفض من حدة الانتقادات الموجهة الى كتابه المذكور آنفا • ولم تكن النتيجة النهائية ، بعد ذلك ، سوى تراجعه عن أفكاره • وأيا كان الأمر ، فقد تركت هذه التجربة آثارها على طه حسين الى الحد الذى حفزته الى احيائها فى روايته وعلى الأخص « أديب » • وقد كانت هذه الرواية ، فى الواقع ، انعكاسا لمعضلة المؤلف ازاء الأنا الآخر ، أو ازاء الصديق الذى يمثل تيارا ليبراليا متطرفا فى الفكر وفي المسلك •

وقد كان طه حسين يعانى من آثار محاولته المجهضة ومن انصياعه للقوى السلفية بعد أن استبعد الفكر النقدى الكامن فى المنهج الديكارتى . وقد كان ذلك حوالى عام ١٩٣٥ العام الذى نشر فيـــه « أديب » . ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن « أديب » دفاع طه حسين عن استبعاده للفكر الغربى وخضوعه لمقتضيات السلفية الشرقية . والنهاية المأساوية للصديق لم تكن سوى النتيجة السلبية الناجمة عن الفصل بين العالمين . وبهـــذا المعنى يمكن القول بأن طه حسين قد حافظ على القسمة الثنائية بين الشرق والغرب بفضل اســتبعاده للمنهج الديكارتى . ولم يبق بعد ذلك ســوى العقلية الشيزوفرينية كتعبير عن الهوية العربية ..

وعندما تخلى طه حسين عن العقلية الغربية الناقدة واحتفظ بالعقلية الدوجماطيقية كان بذلك قد استبعد الفكر النسبى الذى هو روح الحضارة المعاصرة واستبقى الفكر المطلق وحافظ بذلك على أزمة الهوية من غير حل . وهذه القسمة التى ظلت بلا حل قد وصفها صديقه فى « أديب » على هــذا النحـــو :

« انك تنتظر أن أكتب اليك لأصف لك حياتى فى باريس ، وما كان أحب الى أن أفعل ، ولكن حياة باريس لا توصف فى الكتب والرسائل ولا سبيل لك الى أن تعرفها معرفة مقربة الا اذا حييتها . على أنى أحب أن أصور لك شعورى فى باريس تصويرا مقاربا غير دقيق . ولن يكون هذا التصوير بكلام أكتبه اليك ، فالكلام كما قلت لا يغنى فى باريس شيئا . ولكن اذهب الى الأهرام ، فما أظن أنك ذهبت اليها قط ، وانفذ الى أعماق الهرم الكبير فستضيق فيه الحياة وستضيق بك الحيـــاة وستحس اختناقا وسيتصبب جسمك كله عرقا ، وسيخيل اليك انك تحمل ثقل هذا البناء العظيم . وأنه يكاد يهلكك ثم اخرج من أعماق هذا الهرم واستقبل الهواء الطلق الخفيف ، واعلم بعد ذلك أن الحياة فى مصر هى الحياة فى أعماق الهرم ، وأن الحياة فى باريس هى الحياة بعد أن تخرج من الأعماق » . (ص ٢٠٧)

ومع ذلك فقد كان طه حسين مصمما على ايجاد حل للقسمة الثنائية بين الشرق والغرب وذلك فى كتابه ، « مستقبل الثقافة فى مصر » عام ١٩٣٨. والفكرة المحورية فيه قناعة المؤلف بأن مصر المستقلة ينبغى أن تكون جزءا من أوربا لأن هذا هو السبيل الوحيد لأن تكون جزءا من العالم الحديث يقـــول :

« وهذا البلد هو مصر ، التى آوت الاسلام وعلومه وحضارته وتراثه

المجيد ، فحفظتها كنزا مدخرا ، حتى اذا أتيحت لها الفرصة أخذت ترد هذا الكنز الى الشرق والغرب جميعا • فما بال قوم ينكرون على مصر حقها فى أن تفاخر بأنها حمت العقل الانسانى مرتين : حمته حين آوت فلسفة اليونان وحضارته أكثر من عشرة قرون ، وحمته حين آوت الحضارة الاسلامية وحمتها الى هذا العصر الحديث ؟

واذن فكل شيء يدل على انه ليس هناك عقل أوربى يمتاز عن هذا العقل الشرقى الذى يعيش فى مصر وما جاورها من بلاد الشرق القريب •• وانما هو عقل واحد ، تختلف عليه الظروف المتباينة المتضادة ، فتؤثر فيه آثارا متضادة • ولكن جوهره واحد ليس فيه تفاوت ولا اختلاف » •

وواضح من هذا النص أن طه حسين يقلل من شأن الفوارق الدينية، وهذا مردود الى المنهج الديكارتى الذى تبناه فى كتابه « فى الشعر الجاهلى »• فالعلامة المميزة للعالم الحديث ، فى رأيه ، تكمن فى فصل الدين عن الحضارة • ولهذا فمن الممكن أخذ أسس الحضارة من أوربا من غير دينها • ولكن ذلك يستلزم شرطا واحدا وهو ضرورة أن يكون المصريون قادرين على احداث هذا الفصل • وهذا الفصل يحل أزمة الهوية لأنه يرفع التناقض الكامن فى الأزمة ويحقق التحول الكيفى اللازم لخلق هوية جديدة تسمح بتجسيد الاتصال المرغوب بين الغرب الشرق •

والسؤال الآن : هل هذا ممكن ؟

هذا السؤال الافتراضى لم يجب عنه طه حسين فى روايته ولكن أجاب عنه أديب آخر بصورة سلبية وأعنى به توفيق الحكيم فى مسرحيته « أهل الكهف » • وقد صاغ مشكلة الهوية صياغة مختلفة حيث تحرك من الجزئى الى الكلى أو من الهوية الشخصية الى الهوية الثقافية فتوسع فى المكان الزمانى للمشكلة وتجاوز حاجز الزمان التاريخى الى الزمان الأسطورى :

وتبين هذه الصياغة لأزمة الهوية من قبل توفيق الحكيم مسرحيته « أهل الكهف » تراجعا من الكهف الابستمولوجى كما جاء فى أمثولة أفلاطون ، الى الكهف الثقافى •

وقد اختار أفلاطون فى كتابه « الجمهورية » أمثولة الكهف ليدلل على نظرية المثل بأسلوب دراسى حيث الكهف هو المكان والمساجين هم الشخصيات الدرامية • وتمثل الموجودات البشرية ، وهم قليلون ، بوهم الاعتقاد فى

ظلال الحقيقة على أنها الحقيقة المطلقة . ولكن ما يلفت الانتبـاه هو أن المنظر الدرامى عند أفلاطون هو حذفه لعنصر أساسى فى الحدث الدرامى وهـو الزمان ·

وفى الكتاب السابع من « الجمهورية » يتحـدث أفلاطون عن حاجة الطبيعة البشرية الى التعليم · ويشبهها سقراط على النحو التالى :

« تصور أناسا يقيمون فى كهف مدخله يفضى الى نور بعرض الكهف · وهنا يقبع المساجين منذ طفولتهم وأرجلهم ورقابهم مكبلة بالسلاسل بحيث لا يتحركون من مكانهم وينظرون فقط الى الأمام وذلك لأن السلاسل تمنعهم من الالتفات الى الوراء · وخلفهم على بعد ثمة نار مشتعلة · وثمة طريق مرتفع بين النار والمساجين · تصـور حائطا مبنى فى هذا الطريق يشـبه الشاشه التى توضع أمام النظارة · وتعرض على الحائط تماثيل البشـر والحيوانات من الحجر أو الخشـب · ومن الطبيعى أن بعض حملة هـذه التماثيل يتكلم والبعض الآخر صامت ·· انهم مثلنا » ·

وبعد ذلك يفترض سقراط أن أحد المساجين قد أفرج عنه وأجبر على الوقوف والالتفات الى الوراء والنظر الى النور بحيث يمكنه التمييز بين الوهم والواقع · ثم يفترض سقراط أن هذا السجين قد عاد الى الكهف من أجل اخبار الآخرين بما اكتشفه خارج الكهف واقناعهم بالتمييز بيـن ظلال الحقيقة والعالم الحقيقى ·

« ولنفترض أن هذا السجين قد عاد ليشارك المساجين فى الاكتفـاء بالتمييز بين الظلال بينما نظره مضطرب ولم تهدأ عيناه بعد · ألا يدعونى ذلك الى السخرية منه لأنه عاد ونظره قد تحطم بحيث لم تعد المسألة تستحق حتى مجرد أن يفيق مما هو فيه ؟ وألا تظن أن الآخرين قد يقتلون ذلك الذى حاول تحريرهم بمجرد أن يمسكوه ؟ » ·

ان السخرية الكامنة فى هذا التشبيه لا يمكن أن تفلت منا اذا تذكرنا مصير سقراط نفسه ·

أيا كان الأمـر فان كهف أفلاطون يكشـف عن هوية معينة قائمة فى مجـال الابستمولوجيا · وهذا واضـح فى بيانه عن العلاقة بين الطبيعة البشرية والمعرفة · يقول :

« ان مثـال الخير ، فى عالم المعرفة ، هو آخر مثـال يمكن ادراكه بصعوبة • ولكن بمجرد ادراكه نستدل على انه علة الحق والجمال فهـو يخلق النور ورب النور فى العالم المرئى • ومن حيث أن مثال الخير هـو الرب فى العالم المعقول ، وواهب الحق والعقل فان أى انسان لابد وان يراه اذا التزم الحكمة فى مسلكه العام والخاص » •

وبعد عشرين قرنا من الزمان تناول فرنسيس بيكون الشق الابستمولوجى من الهوية فى اطـار روح عصره ، وأعنى به العلم التجريبى ، وذلك من خلال حديثه عن الأوثان • يقول : « ان أوثان الكهف تنبع من طبيعة العقل والجسم ومن التعليم والعادات والصفات العرضية للأفراد • انها صورة جميلة : صورة الكهف عند أفلاطون ذلك أننا اذا علمنا انسانا منذ نعومة اظفاره حتى سن النضج فى هذا الكهف ثم عرضناه فجأة لضوء النهار • فانه ، فى هذه الحالة ، معرض بالضرورة لرؤية خيالات ذهنية من جراء احتكاكه بالسموات ، ومع ذلك فانه يظل محكوما بالكهف وهو فى هـذه الحالة الجسم ، وعندئذ يستقبل صورا لا حد لها من الأخطاء والترهات هذا مع ملاحظة أنه نادرا ما يغادر كهفه ويتأمل الطبيعة على نحو ما هى عليه فى ضوء النهار • ان قول هرقليطس يتفق هنا مع صورة الكهف عند أفلاطون وهو اننا نبحث عن العلوم فى عوالمها الضيقة وليس فى عوالمها الرحبـــة » •

وعلى الرغم من أن كل من أفلاطون وبيكون يستعين بالكهف لبيان رأيه فى نظرية المعـرفة الا أن الانتقال من كهف بيكون الى كهف أفلاطون يكشف عن تطور فى المستوى الابستمولوجى لمقولة الهوية ، وذلك لأن بيكون، وان كان يشير فى « أوثان الكهف » الى الأسطورة الأفلاطونية التى تدور على أناس يحيون فى كهف ويتصورن خطأ أن الظلال هى الواقع الا أنه فى « أوثان المسرح » يرفض « الفلســفة الخياليـــة » الأفلاطونية لأنهـــا دوجماطيقية ، اذ هى تخلط بين الفلسفة واللاهوت و « هى خليط لا معقول من الأمور الدينية والدنيوية » على حد قول بيكون • وهذا مردود الى تأويل بيكون لفلسفة أفلاطون فى ضوء روح القرنين الســادس عشر والسابـع عشر ، أى فى ضوء الروح العلمية • .

وأيا كان الأمر فان غاية كل من الفيلسوفين الخروج من الكهف وازالة الوهم وغزو العالم بالعقل • وكل ما هنالك من فارق هو أن كهف أفلاطون أسطورى فى حين أن كهف بيكون علمى • ان أهل الكهف فى « جمهورية »

أفلاطون يقاومون معرفة الواقع للمحافظة على الوهم • أما فى الواقع فانهم يطالبون باعدام سقراط لأنه يفسد الشباب وينكر الهة المدينة • وقد كان الاعدام هو الحماية الوهمية من قوة خفية وهوجاء وبالتالى سحرية تهدد بسحق وجودهم وهويتهم • وهذا الاحساس بعدم الأمان مردود الى محدودية الانسان فى تحكمه فى قوى الطبيعة بسبب بدائيته فى معرفة القوانين التى تحكم الكون •

ومسرحية « أهل الكهف » لتوفيق الحكيم مسرحية ممتازة فى أنهـا محاولة لحل أزمة الهوية الثقافية ، فى مجال الأدب ، وذلك باعادة تركيب أسطورة الكهف • والهوية الثقافية ، هنا ، متجسدة فى قصة أهل الكهف فى القرآن الكريم حيث يلجأ المنشقون السياسيون الثلاثة الى الكهف هروبا من دكتاتورية الامبراطور • ان الهوية الثقافية محكومة بالكهف ، والخروج من الكهف يفضى الى أزمة الهوية • واذا كانت الهوية الابستمولوجية ، من أفلاطون الى بيكون ، تصور انتقالا من الأسطورة الى العقل فان الهوية الثقافية كما يمسـرحها الحكيم تصور تراجعا من العقل الى الأسطورة • وسبب ذلك مردود الى أن الصراع بين الكهف الابستمولوجى والكهف الثقافى • على نحو ما هو وارد فى المسرحية ، يتم بحذف البعد الابستمولوجى والحفاظ على البعد الثقافى • ومن ثم فان الحكيم ينتقل من الواقع الى الوهم ، ومن الزمان الدنيوى الى الزمان المقدس • وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن كهف الحكيم هـو تقديس الزمان الدنيوى وخلط « الأمور الالهية بالأمور البشرية » لأنه يحيل البشر الى قديسين ، والكهف الى معبد • وبذلك تثبت حالة الوجود - فى - الكهف وتتأبد ويمتنع الخروج من الكهف • وعندما ينهزم الزمان يتحول الكهف الى مطلق بعد أن كان فى البداية مجرد وسيلة لغزو العالم حتى وان كان بالوهم لأن وهم غزو العالم يصبح مجرد تابو ، أى من المحرمات •

وعلى الرغم من أن الحكيم يستعين بقصة خرافية لعقلنة الأسـطورة الا أنه يجهض هذه المحاولة وذلك بمطلقة الزمان • ان المطلقة النهائية للبشر بتحويلهم الى قديسين يلاشى آثار انسنتهم بطول المسرحية وعرضها •

الهويـــة العـــربية

(اعادة) مصادر من أجل المستقبل

هاكون ستانج (النرويج)

« ان الأساس السياسى لصدام حسين هش ومحاصر ـ تجمع قبلى صغير يحاول البقاء بسبب استخدام وحشى للعنف ، وسلبية الشيعة المكونة لغالبية الشعب » . هذه العبارة تقييم أمريكى رسمى للنظام العراقى قالها وليم سوليفان السفير الأمريكى الســـابق فى طهران (والمستشار الحالى للرئيس ريجان .

« وفى عام ١٩٨٣ سيسقط صدام حسين ، وينشأ انقسام جذرى جديد فى العالم الاسلامى ، وتحالف من الدول المضادة لأهل السنة وهى العراق وايران وسوريا حتى شمال الجزيرة العربية ، قادر على التحكم فى السياسة النفطية العالمية وعلى تحديد السعر » . تاريخ هذا التحليل هو منتصف يناير ١٩٨٣ .

بكل المقاييس الخارجية هـذا التقييم لامكان سقوط صـدام حسـين وانهيار العراق قد يبدو رهانا معقولا فتعداد سكان ايران يتراوح ما بين ٣٥ ـ ٣٨ مليونفى مقابل ١٣ مليون فى العراق . وايران لديها عدد من الشباب غير قابل للنفاد يتراوح عمره من ١٨ ـ ٢٠ سنة متطوع « للموجة الانسانية » الخاصة بهجمات الاستنزاف بل بالانتحار من أجل اقتلاع مناجم الفحم فى الحرب ضـد العراق حيث التجنيد الاجبارى للشباب حتى سـن الخامسة والثلاثين ، فى حين أن انتاج ايران من البترول لم يستنفد بعد ، وأن انتاجها وصادراتها حيكت على قد حاجتها الحربية . وليس فى امكان العراق تصدير بترولها عبر سوريا أو عبر الخليج ، فانخفض انتاجها اليومى فى نوفمبر ١٩٨٢ من ٣ر٤ مليون برميل الى ٦٠٠ر٠٠٠ . « وعند هذا الحد ليس فى امكان أية دولة مواصـلة الحياة » على حـد قول جريدة **الزمـان** الألمانية فى ١٩٨٢/١١/١٩ . ومع ذلك فمن البين أن العراق مازالت دولة.

وثمة عوامل أخرى غير المشار اليها أنفا من الممكن أن تفضى ليس فقط الى الاطاحة بصدام حسين وحزب البعث بل الى الاطاحة أيضا بدولة العراق · وايران ، مثل مصر وتركيا ، هى الدولة الوحيدة فى هذه المنطقة من العالم التى تتسم بالنضج ، أما العراق فهى « من بين الأبنية العديدة المصطنعة من قبل الاستعمار » على حد قول نفس الجريدة · « ان الثورة الاسلامية لآية الله الخومينى هى أول انتفاضة بعد المرحلة الاستعمارية · فقد لفتت أنظار الغرب الذى مازال مؤثرا فى كل مكان على أنها تمرد ليس فقط على « الرجل الأبيض » بل أيضا على أفكاره وأهدافه وقيمه · وفى مواجهة عدم نفاد مصـــدر الطاقة فى ايران فان صدام حسين ليس لديه ما يواكب قيادته العســكرية من نموذج للتنمية غربى تقليدى ومتداعى ، والايديولوجية الاشتراكية لحزب البعث غير الملهمة » · هل هذا قول حق ؟ واذا كان ذلك كذلك فما هو الدعم اللازم ، فى ربيع ١٩٨٣ ، لبقاء صدام فى الحكم ولبقاء العراق على قيد الحياة ؟

لم يكن الانبهار بايران هو وحده الذى ألهب شعلة الأصولية الاسلامية والتحرر من الهيمنة الغربية فى الشرق الأوسط برمته · وعلى سبيل المثال : فرحة الجماهير فى البحرين والكويت ودبى عند سماع سقوط الشاه فى عام ١٩٧٩ · بل يضاف الى ذلك القوة المضاعفة فى العراق : ٧٥٪ من الشعب العربى العراقى من الشيعة ومتمركزة فى المناطق المتاخمة لايران ، وفى جنوب العراق من بغداد الى البصرة · هذا بالاضافة الى وجود الأماكن المقدسة الرئيسية (النجف وكربلاء) فى العراق · ومن ثم فالانبهار مزدوج بنظام الخومينى ، من قبل الشيعة الايرانية والعراقية ، فى وقوفه ضـــد العراق · ومن ثم أيضا انبهار شعب البصرة بخومينى نفسه عندما حاول الايرانيون نسف البصرة فى يوليو ١٩٨٢ « لكى يهب شعب العراق ويقطع أيدى البعثيين الملاحدة » · يضاف الى ذلك أيضا تعيين آية الله محمد حكيم الطبطائى « حاكما جديدا على العراق · ونبوءة الطبطائى فى يوليو ١٩٧٢ بأنه سيأم المصلين فى النجف » فى غضون أيام قليلة ·

ان نصف الأغلبية السنية فى العراق مغتربة عن النظام (الأكراد) بل يضاف الى ذلك أن صدام حسين لا يستطيع الاعتماد على المؤازة الكاملة من قبل ما يتبقى من هذه النسبة وهى ٢٠٪ من السنـــة · والنظام لديه قيادات ناجحة من موطن ميلاد صدام حسين ونعنى تكريت ، ومن ثم يقال عن النظام انه « تكريتى » وأسوأ من ذلك فان حزب البعث لم يستعن بالاسلام على الاطلاق سواء كان حزبا سنيا أو شيعيا ، بـل دعا الى الاشـتراكية العربية العلمانية من غير اشارة الى الاسلام لمدة عشرات السنين ·

وثمة أمران يحيران المراقب الغربى وهما : المقاومة العراقية المتواصلة، وتصريح الايديولوجيين البعثيين أن العراق احدى الأبنية المصطنعة العديدة التى خلقها الاستعمار » ، فحدودها رسمتها أوربا منذ خمسة وستين عاما · وتصريح آخر قاله نائب رئيس الوزراء طارق عزيز فى حديث صحفى فى جريدة لوموند » (١٩٨٢/٨/١٧) وهو أن ايران قد توفق ليس فقط فى سحق النظام البعثى بل أيضا فى تدمير الدولة والحدود والوحدة وكيان العراق ذاته » · وهذه الصراحة من قبل قيادة أيديولوجية بعثية تتجاوز ثقته فى السلطة والنظام وكيان بلده · فكيف يمكن أن يظل على ثقة فيما يقول ؟

طبيعة حرب الخليج والمنهج التحليلى

ان الحرب بين ايـران والعراق هى اختبار قـوة هويتين متباينتين ومحددتين ، وهو صراع يدور على تشكيل واعادة تحديد من جديد لهويتين أكثر مما يدور على هويتين متباينتين ومحددتين · والحرب هنا ليست حرب أسلحة وتكنولوجيا فى المقام الأول وانما حرب عقول قيادات وتوابعهم· انها معمل : انها اختبار لقوة العناصر وتحكمها التى ستشكل الخريطة العقلية فى المســـتقبل ·

وقد قيل أكثر من مرة أن الأسباب الرئيسية لبقاء القوى العسكرية العراقية فى السلطة هى على النحو الآتى : درجة عالية من التحرك على الأرض بفضل طرق جيدة وخطوط قصيرة للاتصال ، ودرجة عالية من الميكنة (اسـتخدام عربات حربية ومدافع ، تسمح بسرعة التجمـع وتمركز قوى خارقة وقوى بشرية تفوق السلاح الجوى وفى التدريب (ضد الأكراد) ، وفى التماسك النسبى ، وعدم انهيار الروح المعنوية للجيش والقيادة مثلما حدث فى ايران اثر سيطرة الشيعة على السلطة ·

كل هذا مقبول ما دمنا نعترف بمحدودية هذه العوامل · فالأسلحة ليس لها أهمية بدون الارادة (الدوافع) ودليلنا على ذلك الشاه وجيشه (وأمريكا والشاه) · وفى ايجاز نقول ان الأسلحة الحربية ضرورية ولكنها ليست أساسا كافيا للحرب (بما فى ذلك الدفاع) · ومما لا شك فيه أن النظام الثورى فى طهران ، فى بداية ذوبان القوة العسكرية للشاه ، قد يتوقع نفس الوضع للشيعة المجندة بالاجبار من قبل صدام حسين · ولماذا لم يحدث هذا الانهيار على الرغم من التوترات النفسية العنيفة (سـقوط خورامشار وما تبعه من هجوم على البصرة من الشرق والشمال فى الصيف

الماضى) ؟ لماذا يحارب الجنود المجندون اجباريا من قبل صدام حسين اذا لم يكن حربهم من أجل البقاء ليس الا ؟

ومن الطبيعى أن تمنع المناقشات العلانية عن الاستسلام بين الفرق العسكرية ٠ واذا امتنع أى جندى عن استخدام سلاحه فالاعدام هو المصير ـ ومعنى ذلك ان الجندى قد يشعر أنه يحارب من أجل بقائه هو شخصيا ٠ ومع ذلك فثمة طرق عديدة فى الحرب متماثلة فى الاستسلام للعدو ابتداء من تخريب السلاح الى عدم اصابة الهدف ٠ وقد أجمع المراقبون الأجانب على أن الفرق العسكرية العراقية كانت تحارب بطريقة أفضل فى الوقت الذى كان من المتصور فيه أن المعارضة السرية من الداخل لها أعظم الأثر أثناء الهجوم الايرانى الشرس فى الصيف الماضى وفى أواخر الخريف وفى يناير وفبراير من عام ١٩٨٣ ٠

هل ثمة معيار يحدد لنا أسباب حربهم وأسباب اتقانهم للحرب ؟ ثمة أسباب واضحة تمنع المراقب الأجنبى من التجول بين الفرق العسكرية أو بين الشعب العراقى لكى يتأكد من مشاعرهم وأفكارهم « الحقيقية » ٠ وحتى لو سمح له بطرح الأسئلة فان الأجوبة لن تكون الا دبلوماسية (بسبب الرقابة من قبل النظام أو رقابة ذاتية من داخل الشخص ، والمراقب نفسه قد لا يكون متدربا على هذه المهمة بحيث يحصل على اجابات معقولة من جميع المواقع الهامة) ٠

والبديل الوحيد لكل ذلك هو شبكة من المراقبين يصعب الكشف عن هويتها وتتغلغل فى صفوف الشعب ٠ ومما لا شك فيه أن نظام طهران لديه شبكة من الجواسيس مثلما لدى القوى العظمى فى العراق ، مهمتها قياس الروح المعنوية الحربية ٠ ومن البين أن أقوى شبكة تستطيع القيام بهذه المهمة بسهولة ويسر هو النظام البعثى فى العراق نفسه ٠ ان قوى التحكم الخاصة بصناع السياسة يمكن تتبعها الى حد ما ٠

ومع ذلك فثمة سبب يدعونا الى القول بأن الصورة الكاملة للمعنويات التى يبعثها العراقيون الى حكومتهم فى بغداد ليست خاطئة تماما ٠ هذا بالاضافة الى أنه من المحتمل أن التعليمات الموجهة الى العراقيين هى أن يبعثوا بمعلومات دقيقة بقدر الامكان لكى يمكن اكتشاف « النقاط الضعيفة » وعلى أساسها يمكن اعداد دعاية جماهيرية ملائمة ٠ وهذه مسألة ضرورية من أجل بقاء النظام ٠ ومن الصعب الا يكون النظام على وعى بهذه المسألة ٠

والسؤال هو على النحو الآتى :

ما هى الهوية (والغاية) التى يحاول النظام تحريكها ؟

ونحن هنا نفهم « الهوية » ليست على أنها كيـــان معطى من نتاج الماضى ، ولكن على انها امكان (أو ربما جملة امكانات مرتبطة بعضـها ببعض مثلما يشارك الانسان فى هويات متعددة) • وقد نطالع هذه الهوية من خلال الدعاية المباشرة أحيانا وغير المباشرة أحيانا أخرى • وأفكار الجماهير ليست دائما فى متناولنا مباشرة (والعراقيون الذين هربوا مـن بلدهم لا يمكن الاعتماد عليهم كما لاحظنا ذلك من مشاعر الذين لم يتركوا العراق) • كل مـا يمكن أن يكون فى متناولنا هو الدعاية الموجهـة الى الجماهير العراقية من قبل الحكومة العراقية •

ولذلك يمكننا القول بأن الخبراء فى التعامل مع الجماهير فى النظام العراقى قد أدوا دورا هاما بالنسبة لنا ـ هذا اذا كنا ما نبحث عنه هو أساس لتقييم تشكيل الهوية العراقية • والتخطيط الآتى لجملة العناصر المطلوبة يستند الى مواد عراقية عن السنة الثانية منذ بداية الحرب (الفضل للسفارة الملكية الدنماركية فى بغداد) ، ومنذ سبتمبر ١٩٨٢ وبداية يناير وفبراير ١٩٨٣ (الفضل للسفارة العراقية فى كوبنهاجن) • وهذه المواد تشتمل على جريدة « **الجمهورية** » و « **الثورة** » (جريدة حزب البعث) و « **العراق** » (جريدة الجبهـة القومية التقدمية) و « **بغداد أوبـزرفر** » والمجلات الأسبوعية « **الف باء** » (للأطفال) و « **المزمار** » و « **الشعب** » (الشباب و « **الساهرون** » (مجلة الشرطة وتصـــدرها ادارة الارشـــاد السـياسى) •

وانا لم اقم بتحليل هذه المواد وغيرها من مواد مطبوعة أخرى تحليلا كميا • من بين أسباب ذلك انه كان لابد من الاهتمام بالفارق بين ما هو غث وما هو ثمين ، وبين ما هو انفعالى وما هو « أكثر برودة » فى تناول القضايا ، وبالفارق بين الجرائد ذات التوزيع الجماهيرى ، أو الدوريات العامة والدوريات الأكثر تخصصا • ذلك أن التكميم لكى يكون ذا قيمـة دقيقة لابد وان تكون الجرائد والدوريات متنوعة للغاية ثم انه لابد من الاهتمام بوسائل الاعلام العراقية الأخرى ، وأعنى المذياع والتليفزيون مستخدمين فى ذلك العامل الرياضى الذى يحدد الوقت والاهتمام المكرسان من قبل العراقيين للصحف والدوريات وللوسائل السمعية والبصرية (المذياع والتليفزيون) :

وبدلا من ذلك فقد استخدمنا المواد المطبوعة سالفة الذكر بالاضافة الى أشرطة اذاعية عراقية استلمناها من هيئة الاذاعة البريطانية ·

أيديولوجيا الحرب العراقية ـ انطباع عام وعلى الضد من تقييم جريدة « الزمان » المذكور آنفا كان الانطباع العام هو أن النظام العراقى « متسق مع المارشال » فى مواجهة « مصدر الطاقة التى لا تنضب فى ايران » · ان « الهوية » العراقية التى يعتمد عليها النظام العراقى هى انعكاس من جهة للايديولوجيا العسكرية الايرانية ، ومن جهة أخرى هى أكثر تعقيدا ومن ثم أقوى · ومع ذلك فليس هذا بضامن للجيش العراقى أن يكون قادرا على أن يتماسك ويكسر ، بلا حدود ، المد الايرانى ومعه اقتصاد البترول ·

ان التناول الايرانى للعراق دينى · والألفاظ المستخدمة مؤذية لمشاعر العراقيين : « الطريق الى أورشليم » (أكتوبر ١٩٨١) و « فاطمة » و « الفتح المبين » و « المدينة المقدسة » (القدس ، أورشليم مرة أخرى ، مايو ١٩٨٢) ، « رمضان » (يوليو ١٩٨٢) ، و « محرم » (أكتوبر ١٩٨٢) ، « زينب » (نوفمبر ١٩٨٢) و « فجر » (فبراير ١٩٨٣) · واذا استعرنا من الشيعة مصطلحات نظرية الفيض فيمكن « للموجات الانسانية المنبثقة من الله » أن تقاتل ما أطلق عليه رسميا « النظام الشيطانى الملحد والهرطيق » القائم فى العراق (وأمريكا هى تجسيد للشيطان العظيم ومعها الاتحاد السوفيتى الذى يطلق عليه ألفاظ أخرى متباينة) : وكل شتيمة من هذه الشتائم هى خلاصة « موجة بشرية » تنقض على الخطوط الأمامية العراقية · وجملة الهجمات العسكرية المتعاقبة تدمر النظام العراقى رويدا رويدا · وكل محارب ايرانى ، فى الميدان ، يطيع أوامر الامام هو فيض من ارادة الله · والاستنزاف الناجح للنظام العراقى ليس الا الخطوة الأولى فى سقوط الأنظمة العربية أو بالأدق فى اعادة بنائها تحت ضغط « الموجات البشرية » لله !) · فالقوة الحربية ليست الا ترجمة للموجة البشرية لله منبعثة من الامام خومينى ـ وبقوة خاصة بعد اقامته فى طهران ·

وتدور الدعاية الايرانية على شخص واحد هو الرئيس صدام حسين من حيث هو عدو شخصى ، وهو غالبا ما يرتبط اسمه بالخليفة الأموى يزيد الأول الذى قتلت جيوشه « الامام الحسين » (ابن الامام على) فى كربلاء · وكان ينظر الى الأمويين وعلى الأخص المنحل يزيد على أن ملكهم

كان لا دينيا وعلمانيا • وثمة لعنة ايرانية أخرى موجهة الى اسم الرئيس العراقى ورفاقه البعثيين بأنه عفلقى ، نسبة الى الأب المسيحى والايديولوجى المؤسس لحزب البعث وأعنى به مشيل عفلق •

وما هو تحليل وسائل الاعلام العراقية للموقف النفسى العراقى فى مواجهة الهجمات الشرسة الحربية الايرانية ؟ ونحن منذ البداية نستبعد الفكرة القائلة بأن تقوية وتدعيم نظام طهران لا يلزم منه بالضرورة اضعاف نظام بغـــداد •

إن المثل الشعبى الاسكندنافى يقول : من الصعب التنبؤ وعلى الأخص بالنسبة الى الحاضر• وكثيرا ما أخطأ خبراء الرأى الغربيين (وعلى الأخص الأمريكيين) فى فهم حرب الخليج ولبنان والشرق الأوسط • والقول الايرانى الشائع هو « قبل وصول المصل المضاد من العراق قد يكون أول من لدغه الثعبان قد مات » وقد كان الخبراء الأمريكان والانجليز على ثقة من تحلل النظام الايرانى الثورى الاسلامى قبل أن يرسل صدام حسين جيوشـــه و « مصله المضـاد » • وفى التيمز اللندنية ١٩٨٢/٧/٢٨ أكد الخبـراء الأمريكان أن حكومة خومينى قد « ضعفت من جراء الهجوم على العراق » • وبعد أربعة أشهر من هذا التاريخ أكدت الفينانشيل تيمز (١٩٨٢/١١/٢٢) أن سنتين من الحرب قد أضعفت الارادة الثورية والمساندة الشعبية لأن الحرب الايرانية المقدسة قد تداعت » • أما التيمز الهندية (١٩٨٢/١١/٢٧) فقد كانت على الضد من ذلك اذ قالت « ان نظام خومينى يقوى أكثر فأكثر »• ان محصلة الواقع ليست صفرا على الاطلاق : فليست القـــوة الايرانية وحدها هى المحصنة بل أيضا العراقية فى رأى شعبيهما • وثمة نبوءة عن الحاضر قالها نائب مدير المعهد الملكى لشئون الدولة (لندن) فى الفينانشيل تيمز (١٩٨٢/٧/٣١) : « ستخسر ايران الحرب المقدسة » •

وما يسمى هوية عراقية (كامنة) ليس مجرد خليط متنوع أو عناصر متجاورة ، أو تجمع بل انها تبدو قوية فى تحليل وسائل الاعلام • انهـا مجموعة من الرقائق قوية البنية ، وكل رقيقة تقوى وتتحدد بالرقيقة الخارجة عنها والداخلة فيهـــا •

وما يلفت انتباه « الخبير » الأجنبى هى « الرقيقة » الخارجة عـن الرقائق : أسـلحة الحرب ، والدبابات والطائـرات ، والفرق الحربية • ووسائل الاعلام العراقية تسمح لنا بالقاء نظرة على سبع رقائق عقلية

(على نحو ما أرى) تدعم الجهد الحربى لسائقى الدبابات والطيارين والمشاة · ومحاولاتنا الآن التوغل فى هذه الرقائق وهذا لم يفعله العدو الايرانى ·

الرقيقة الأولى : صورة العدو

« ان صفة الايرانى تكاد تكون محذوفة تماما من القاموس السياسى العراقى » · هـذا ما تؤكده جريدة الموند (١٩٨٣/٢/٧) فليس سوى « فارسيون توسعيون ومهيمنون » · والصحافة العراقية وموجهوها تثير الكراهية ضد المجوس فى طهران · بيد أن هذه الأقوال ليست صحيحة ، فالعدو الايرانى هو التعبير الأساسى فى مواد عام ١٩٨٢ وبداية عام ١٩٨٣ قد يكون ثمة تحول طفيف فى المصطلحات الأساسية فيقال فقط « **العدو** » و « **النظام الايرانى** » أو « **عدوان النظام الايرانى** » أو « **عدو لئيم جاهل** » (جريدة الجمهورية ١٩٨٣/٢/٢٨) أو « **الحرب العدوانية الايرانية ضد العراق** » (جريدة الثورة ١٩٨٣/٣/٢) · وثمة الفاظ لا يمكن أن يقال عن استعمالها انها نادرة مثل « **الاعتداءات الايرانية الأخيرة قد جعلت الايرانيين يعيدون حساباتهم ويبررون خططهم** · اما صفة مجوس (وهو لفظ زرادشتى يعنى عبادة النار) فليست واضحة · احيانا يقال « الفرس » : **نقاتل الفرس** على حد قول صدام (جريدة العراق ١٩٨٣/١/١٧)

ومما هو جدير بالتنويه أن سكان ايران يوصفون « **بالشعوب الايرانية** » أى بالمجمع فى حين أن العراقيين يوصفون بأنهم « الشعب العراقى » (الثورة ١٩٨٣/٣/٢) ·

وفى رأيى أنه قد يكون من علامات الضعف العراقى هذا السيل من القصص التى تنوه ، فى تشكك ، من أن الجندى العراقى الذى يستسلم للعدو معرض للتعذيب بل الموت على أيدى الايرانيين · وقد يعبر ذلك عن فقدان ثقة فى القوة المعنوية ــ أى اللجوء المتدنى الى حث الجندى مستندا الى دافع الخوف بسبب غياب دوافع أخرى : وقد رددت وسائل الاعلام العراقية قصصا (منقولة عن المجاهدين الايرانيين والضباط المنفيين) عن الأسرى العراقيين الذين قتلوا بسبب رفضهم لاعلان امامة الخومينى · وثمة مقالات مزودة بالصور عن الأحوال فى السجون السياسية الايرانية ، وتقارير قامت بها منظمة العفو الدولية ومنظمات أخرى عن القهر فى ايران وليس فى العراق · ومع ذلك فهذه المسائل لم تكن موضع انتباه قوى على غير المتوقع وبالمقارنة

بمسائل أخرى فليس ثمة انتباه للتعذيب أو القتل كعلامات ملازمة للنظام الايرانى سوى هذه المقالات التى أشرنا اليها آنفا ٠

ويمكن القول بأن ثمة ثقة بالنفس فى مواجهة تطرف نظام خومينى بالكوميديا أو الكاريكاتير السياسى ٠ وهذا سلاح سيكلوجى يستخدم فى الحرب ولكنه نوع من العبث ٠ فالكاريكاتير والمقالات المصورة تبين الانقسام الداخلى فى معسكر العدو ٠ ومع ذلك فالتركيز يدور على مسألة الجنود العراقيين فى ميدان المعركة وليس على ضعف العدو ٠ مثال ذلك افتتاحية عن صور عن القتلى (الجمهورية ١٩٨٣/١/١٢) : « تصادف أن رأيت جثث الأعداء وكأنها أسماك صغيرة فى بركة جفت مياهها » ٠

وأهم عنصر فى هذه « الرقيقة الخارجية » وأضعفها هو التركيز على أن ايران هى التى بدأت الحرب ٠ وقد احتفلت العراق بمرور سنتين على بداية الحرب بمقالات بدايتها « هكذا بدأ العدوان - وهكذا كان ردنا » (الجمهورية ١٩٨٢/٩/٤) ٠ والتركيز هنا على التحرش الايرانى عند الحدود العراقية فى بداية سبتمبر ١٩٨٠ ، وليس على المذابح العراقية فى ايران فى أكتوبر ٠ « ان الحرب الشريرة العدوانية التى فرضت على بلادنا » هذه العبارة كثيرا ما تتردد وتكشف عن شكوك حول تسميم الشعب العراقى من قبل ايران ٠ والتأكيدات المتكررة لصدام حسين ، فى قوله بأنه منذ البداية لا ينشد سوى المحافظة على « الحقوق » العراقية القديمة والمحدودة (بما فى ذلك التحكم فى شط العرب ، تعكس نفس الانطباع السابق٠

وثمة فكرة متكررة وثمة وترا حساسا لدى كل عراقى وأغلب الظن أنها قد دعمت النظام ، وأعنى بها الدعوة الى عقد سلام عادل يفضى الى ازالة آلام كل العراقيين والايرانيين ٠ بيد أن الكرة قد أصبحت فى ملعب بغداد عندما رفضت طهران مطلب بغداد وصممت على مواصلة الحرب ٠ وقد علقت مجلة يوغوسلافية على ذلك قائلة : « لقد برهنت العراق على أنها راغبة فى السلام ، أما ايران فقد وضعت شروطا محال تنفيذها » ، وهذا يساير ما جاء فى (جريدة الثورة ١٩٨٣/٣/٢) « ان قوة العراق وعدم تطرفها جزء لا يتجزأ من بناء الهوية العراقية ٠ (الرقيقة السادسة) ٠

ونتيجة الالحاح على العدو **الايرانى** والنظام **الايرانى** هى تقوية الاحساس بما هو مشترك بين جميع العراقيين بما فيهم الأكراد : انهم ليسوا ايرانيين ٠ وتحديد عرقية العدو يقوى من الهوية العراقية الشاملة للكل ٠ هذا من جهة ومن جهة أخرى فان هذا التحديد يقوى من طرح مسألة الهوية٠

الوثيقة الثانية : المضمون العربى المعاصر

ان الخبرة الجماعية ، فى القرن العشرين ، للشعب العربى فى الشرق الأوسط يمكن ايجازها فى أربع فترات : حتى عام ١٩٢٠ كان الشعب العربى تحت السيطرة الأجنبية وهى الامبراطورية العثمانية على الرغم من أنها امبراطورية اسلامية · ومن عام ١٩٢٠ حتى ١٩٥٠ كان الشعب العربى تحت سيطرة أجنبية جديدة وهى القوة الأوربية وبعد ١٩٥٠ حدثت هبة راديكالية مصحوبة بانقلابات عسكرية وتحريك سياسى للجماهير ، والبحث عن حلول ذاتية اشتراكية معادية للامبرالية ، وانشقاق عميق بين الجمهوريين « الثوريين » وبقايا « رجعية » ، وملكيات فى شبه الجزيرة العربية موجهة من الغرب · أما الفترة الرابعة فتبدأ من عام ١٩٧٠ وتسمى « بالتطبيع » ، والتئام الثنائية المكونة من « الثورية الراديكالية » و « الرجعية » ·

وهذا الاطار يستلزم عددا من التعديلات بسبب واحد وهو أن مصر قد سبقت غيرها من الدول فى الوقوع تحت السيطرة الأوربية ، وقد سبقت غيرها أيضا فى الحصول على استقلال صورى · بل ان لبنان أيضا « تنخرط » فى هذا الاطار · وبعد عام ١٩٦٩ وهو عام نهاية الحقبة الثورية ، والانقلاب فى ليبيا ، وانقلاب سالم ربيع ، والمعاهدة بين لبنان ومنظمة التحرير الفلسطينية أقوى طرف فى لبنان ، واصلت هذه المنظمة تدعيم ذاتها بكونها دولة فى دولة لا وجود لها ، وبكونها قوة دولة لا يستطيع تلجيمها سوى التدخل السورى ، ولا يستطيع ازالتها سوى دولة غير عربية ، أى اسرائيل ، بل ان موت السادات نفسه قد أثبت ، أكثر من أى شيء آخر ، استقرار النظام المصرى ·

والمقارنة المذهلة بين الثلاثة عشر سنة الأخيرة (حيث لم يسقط أى نظام عربى) والعشرين سنة التالية عليها تنطبق على العراق · وقد كان للعراق نصيب فى الثورات الراديكالية (١٩٥٨ ، ١٩٦٣ ، ١٩٦٨) · وقد شاعت هذه الروح الراديكالية الثورية فى جميع وسائل الاعلام العراقية بما فى ذلك الأفلام باعتبار انها تسلسل ضرورى لتصاعد التغيرات التقدمية من أجل الشعب وبواسطة الشعب ، وتقدم جدلى يتفق والقانون السياسى للطبيعة حيث العراق هو طليعة العالم العربى ·

وكل ذلك ليس مجرد دعاية (على الرغم من انها تمت بفضل الدعاية أيضا) · انها الخبرة الحيوية للكبار فى عصر النضال : نسف الملكية

« الامبرالية » والتشكك فى بريطانيا وأمريكا وتأميم (١٩٦٢) شركات البترول العراقية ، ومواقف نضالية فى السياسة الخارجية وبرامج للتنمية داخلية راديكالية اجتماعية .. وكل ذلك ، فى رأى معظم العراقيين ، يقنع خومينى أن نظام بغداد من « بقايا الاستعمار والامبرالية » .

ان الاسراع فى بناء المدارس والمستشفيات وتجديد المجارى والطرق فى بغداد ، وبناء الانفاق والمساكن والمصانع وشبكات الرى ، كل ذلك لايشهد على الثقة فى الحكومة فقط (هيرالد تربيون ١٩٨٢/١١/٢٩) ولا على أنها مشروعات « غبية » . ذلك أنه من الغباء الا يحدث ذلك ؛ ففلسفة حزب البعث تستلزم ذلك . ان هذه المشروعات هى من أجل الجماهير (وبواسطتها) ، ثم انها دعاية متجسدة لصالح النظام . هذا بالاضافة الى انها مواد للدعاية فى وسائل الاعلام . ومع ذلك فان وسائل الاعلام تركز اكثر على مجموعة أخرى من الأحداث : تدخل الحكومة ، باسم صدام حسين فى أغلب الأحيان فى مسائل الحياة اليومية « الدنيا » ففى الجمهورية ، ٢/٢٨/ ١٩٨٣ وفى الصفحة الأولى « الرئيس القائد يزور محلات بيع الأثاث » . ليراقب بنفسه جوده السلع والأسعار .

ومن السذاجة القول بأن هذه الأمور هى التى توحد الشعب العراقى مع حكامه . وأفضل من ذلك القول بأن كل هذه الأمور هى جزء من بناء الهوية ، بل ان بناء الهوية ليس كافيا لأن التوحد من الممكن أن يكون هو ذاته مسارا ، وفى هذه الحالة فان مسار التحرر والتنمية السياسية والاجتماعية والاقتصادية فى العالم العربى مشاهد بطريقة درامية فى العراق .

هذا هو مضمون العالم العربى المعاصر التى تقف خارجه ايران بسبب عرقيتها ومسارها المباين فى التطور ، والذى ينبغى على ايران أن تفتح فيه ثغرة كبيرة وتخرج العراق منه اذا سيطرت .. ومهمة ايران هذه معقدة لأن النظام فى بغداد ليس مثل أى نظام عربى ، ولكنه نظام ملتزم ، ايديولوجيا ، بالوحدة العربية . وتلح بغداد وبصراحة على دورها من حيث أنها تقف فى الصف الأول مدافعة عن « العروبة » .. التى من الممكن أن توحد الشيعة والسنة فى العراق فى مواجهة الهجمات الأجنبية .

(ابحاث المؤتمر الخامس)

الرقيقة الثالثة : الخوف من بديل (غير عربى)

لقد تحدث نائبرئيس الوزراء طارقعزيز الى الجمهورالاوربىعن مستقبل الشرق الأوسط اذا سقطت العراق (حديث صحفى فى الموند ١٩٨٢/٨/١٧) وتكرر نفس الحديث فى الموند ونوفيل أوبزرفاتور فى يناير من هذا العام . ايران قد تنجح ولكن فى جذب جزء من الشيعة ولكن هذا لا يعنى أن تكون العراق شيعية (أو محكومة من ايران) بل يعنى تقسيم العراق الى ثلاث دويلات طائفية : دولة عربية شيعية فى جنوب العراق ، ودولة سنية كردية فى الشرق الشمالى ، ودولة عربية سنية فى الشمال والشمال الغربى . وهذا ما لا يريده خوميني ، ولكن ما يريده تأسيس امبراطورية اسلامية وهذه الامبراطورية لن تكون الا فى نهاية المطـاف . والحكم الأصـولى البربرى الشيعى الايرانى لن يكون فى صـالح الجماهير العربية ذاتيـا وموضوعيا على حد قول طارق عزيز .

ويستطرد طارق عزيز قائلا ان النتيجة التى هى ضد خوميني موضوعيا هى فى صالح اسرائيل ؛ ان اسرائيل دولة أجنبية مؤسسة على « أبارتيـد طائفى » . والبرهان على ذلك أن أى جسم أجنبى ضعيف لا يمكن أن يندمج فى البيئة المحيطة به الا اذا تمثلها . أما الجسم الأجنبى القوى فانه يحصن نفسه بموقع « طبيعى » وآمن نسبيا فى بيئته الا اذا كان قويا الى الدرجة التى فيها يحيل هذه البيئة الى « نسخة » منه . وهنا يصبح عاملا مساعدا لشق البيئة برمتها فيما بين البحر المتوسـط وايران الى دويـلات طائفية عدوانية . فتنقسم سوريا الى دولة علوية وأخرى درزية وثالثة سنية ، وتنقسم لبنان الى دولة مارونية وأخرى شيعية تحت الحماية الاسرائيلية . ان ذلك كله ليس بعثيا خياليا وانما هو أيضا خيال اسرائيلى متطرف .

فى وسائل الاعلام العراقية ثمة أفكار عديدة متكررة عن علاقة « ايران باسرائيل » . ويظهر الكاريكاتير حبا متبادلا بين خوميني وبيجن (وحافظ الأسد) . وتتجنب وسائل الاعلام أى ذكر مباشر لتجزئة العراق الى سنة وشيعة . ومع ذلك فثمة اشارات شائعة وغير مباشرة حيث ان الغاية من التحالف الاسرائيلى تجزئـة العراق التى تعتبر حجر عثـرة أمام اسرائيل « الاستعمارية » ، بل أن فرق تسـد يمكن أن تكون وسيلة لاعادة تشـكيل المنطقة . وفى الصحف ثمة مساحات كبيرة مخصصة لسياسة فرق تسـد الاسرائيلية فى لبنان . وقد كتب الملك حسين عن التدعيم القوى للعراق . يقول : « نحن نأتى فى المرتبة الثانية فى الضربة القاضية الاسرائيلية » .

أما عن تأثير مخاوف القيادة العراقية على عقول الفرق العسكرية فلا يمكن قياسه . ولكن هذه المخاوف تقيس مدى تشكك الشيعة ، أو مدى نضجها السياسى ، أى قدرتها على رؤية المسائل على نحو ما يراها النظام السنى الحاكم .

الرقيقة الرابعة : أرض العراق والتاريخ

ان العراق ، فى ايديولوجيا البعث،من خلق الاستعمار من حيثحدودها الجغرافية ، ومع ذلك فثمة مسألة أهم من ذلك وهى المحافظة على العراق من حيث هى الوعاء المقدس للقومية العربية الاشتراكية ، أو وعاء للأفكار البعثية . ومن ثم الاهتمام بنزعة قومية عراقية ضيقة بالاضافة الى عبادة **العروبة** . وأوضح دليل على ذلك الصفحة الأولى فى جريدة **العراق** ١٩٨٣/٣/١٠ : « **الرئيس القائد - العلم الأعلى والأكبر هو العلم العراقى والعراقية** » . و « العراقية » من المصطلحات الجديدة للبعث العراقى . والمناسبة حديث « الرئيس القائد » عن الثقافة الكردية . يقول « ان الحديث عن كرديتنا لا يضعفنا طالما أنه فى اطار حديثنا عن عراقيتنا التى نفخر بها من أجل شرف العراق » . وثمة تعبيرات أخرى مساوية لهذه التعبيرات واردة فى مانشتات الصفحة الأولى . مثال ذلك جريدة العراق ١٩٨٣/١/٢٢ « أن وحدة العراق العظيم ازلية » . وثمة كاتب من كتاب العواميد يردد نفس الفكرة تحت عنوان (نفس الصفحة) « خصوصيات العراقيين ألوان ناصعة فى هوية واحدة » .

ومن أجل أن تكون هذه الهوية وهذه الوحدة « أبدية » برؤية نحو المستقبل ثمة ميل ملحوظ فى وسائل الاعلام العراقية نحو التركيز على هوية العراق ووحدتها ، أو على عظمة ثقافتها فى الماضى البعيد . وتذكرنا السياسة الثقافية للعراق بالستالينية السوفيتية ابتداء من الثلاثينات حتى بداية الأربعينات : كان ثمة تراجع عن الأيديولوجيا الاشتراكية العالمية الى سياسة بناء الاشتراكية فى بلد واحدة - ومع بداية الحرب العالمية الثانية المصحوبة بنغمات قومية متميزة كان ثمة استقلال محكوم للقوميات ، واتجاه واضح لابراز « وحدة » القوميات منذ قديم الزمان . والفارق بين الستالينية والعراق أن للعراق أكثر من ماضى سياسى عظيم ، ولهذا كانت المهمة أيسر .

وفى نشريات الحرب فى عام ١٩٨٢ وبداية عام ١٩٨٣ كانت تتردد كلمة

« بلاد الرافدين » أو « الرافدين » وشاعت أسطورة جلجامين قبل نشوب الحرب بعامين وكتابات اليوم تعكس اهتماما عميقا بالآثار · وكثيرا ما تردد لفظ « الآثار » فى المجلات وبحد أقل فى الصحف · وتأملات فى حيـــاة « الأمير كوديا » فى مجلة « الأخبار » (ألف باء ، نوفمبر ١٩٨٢) وكان الاهتمام بالعصور الاسلامية وما قبل الاسـلامية موزعا بين العصـــور الاسلامية · ونما الوعى التاريخى (الشباب ، عدد ١٠/١٩٨٢) وربـع الحيز فى الصحف مكرس لموضوعات فولكلورية وتاريخية وفنية · بل ان مجلة الشرطة « الساهرون » تكتب بصفة منتظمة ، عن القيادات التاريخية (مثـال ذلك : عدد ٣٦/١٩٨٢ يتحدث عن القيادات العسـكرية التقية فى جيوش العصور الوسطى باعتبارها حملة أعلام « العروبة » ، كما يتحدث هذا العدد عن بغداد : المدينة الأبدية) ·

وفى الكتاب المخصص « للجيش العراقى ١٩٢١ ـ ١٩٨١ » يعبر الفصل الأول « أرض النهرين ـ أرض الثقافات » بأسلوب واضح عن فسلفة موجهة تنشد تدعيم الاحساس بالهوية والأهداف التاريخية للقوات المسلحة « ان النظام العسكرى سابق على حضـــارة العـــراق ، وهو عريق مثلها » · وعريق ، هنا ، من عراقة ، ومنه اشتق لفظ عراق · والغاية واضحة وهى « تجذير » هذا الفهم أو تأويل الاسم القومى · وبعد ذلك يذكر قانون حامورابى من حيث أنه « قد حدد العلاقة بين أفراد ووحدات وقيادات الجيش ، ثم العلاقة بين هذا كله والمجتمع المتمدين » · واستنادا الى هذه المقدمة تلزم النتيجة التالية « ويأتى يوم يستيقظ فيه العالم برمته من الجهل والتخلف والظلام » · « وتتقدم بلادنا ، جيلا بعد جيل ، الى أن تضع العالم فى الطريق المنيــــر » ·

وهنا يصبح دور الجيش من أجل عظمة العراق أصلب وأقوى · « وهذا التقدم ، وهذه الحضارة يجلبان علينا كراهية القوى المجاورة وشراستها » · وهزيمة اثر هزيمة بسبب عدم كفاية القوة المحاربة ـ الى أن تولد الحرية والقوة من جديد عبر الانفجارات الثورية فى ١٩٥٨ ، ١٩٦٣ ، ١٩٦٨ · وتحت قيادة حزب البعث يبدأ عصر جديد ، « الى الأمام نحو الأهداف العظمى للأمة العربية فى الوحدة والحرية والاشتراكية » ·

وكل ذلك يمكن استبعاده بحجة أنه دعاية للنظام · ولكن من الخطأ فعل ذلك · فهذه الدعاية تستجيب ، قدر المستطاع ، الى احتياجات النظام

والشعب وذلك باعادة انتاج نمط من الفهم الكسمولوجى العميق · وماهو بعثى ، فى هذه الدعاية ، هو التركيز على العروبة · وحيث ان العروبة شعار حزب البعث فان شــعار جريدة الثورة : « أمة عربية واحدة ذات رسالة أبدية » · وهذه العبارات واردة فى « ميثاق » حزب البعث مــع التركيز على أن عروبة العراق سابقة على الاسلام · ولهذا ففى الملف العراقى الحضر ـ العراق (الهترا تقع بين الموصل وبغداد) نقرأ فيه أن القبائل العربية التى تقيم فى هذا الجزء بعد سقوط الامبراطورية الأشورية فى عام ٦١٢ ق·م مع بيان الآلهة الأشورية والعربية جنبا الى جنب ومع حكم عربى ابتداء من القرن الأول من الميلاد ·

فلدينا « عروبة » منجهة ، ومن جهة أخرىلدينا هذا البلد الصغير الذى يسميه العراقيون أنفسهم « الجزيرة العراقية · فالآثار القديمة وعلى الأخص الآثار المقدسة ذات الطابع الجماهيرى الذى يعبر عن « الجذور » السيكلوجية للهوية التى مازالت مجرد امكانية وعملية نامية أكثر من أن تكون حقيقة واقعة (دور الآثار فى اسرائيل) · هذا من جهة ومن جهة أخرى فان عبادة مستقبل بروميثيوسى مبرهن عليها فى الفنون ومطروحة للجماهير عبر وسائل الاعلام : وهذه هى حجة العراق فى مواجهة طهران التى هى بلا رؤية للتقدم وبلا رؤية للمســتقبل ·

وثمة مفهوم كثيرا ما يتردد هو أساس لكل ما سبق ونعنى به « تراب العراق » · وقد يندهش الغرب لما يشير اليه هذا المفهوم من لفظى « التراب » و « القذارة » · بيد أن هذا المفهوم ينطوى على معنى التضحية وهو لفظ كثيرا ما يتردد فى مصاحبة المفهوم الأول ·

وكل ما ورد آنفا يوجز ويركز فى حادثة واحدة وفى كلمة واحدة كثيرا ما تتردد : القادســية ·

الوثيقة الخامســة : القادسية

ان الطابع السريع والمتغير للسياسة العراقية قد أحدث تاثيره فى المراقبين الأجانب الأمــر الذى ادى الى طرح هذا الســؤال : لماذا لا نترك السياسة العراقية تغير من مفهومنا للهوية بحيث نقارن بين مفهوم الهوية الساكنة وهو مفهوم يونانى ومفهوم الهـــوية الديناميكية والفعال والموجه

بحادثة معينة ؟ والحادثة هي معركة المعارك·والصفحة الثانية من أعداد مجلة الاطفال « **المزمار** » مخصصة ، بألوان خضراء وحمراء ، لبطل الفضاء العراقى وطائرات صاروخية ، ونكت ومسابقات : « قادسية صدام هى القادسية الجديدة لكل العرب » ·

والعرب جميعا يعرفون القادسية القديمة : فى يوم حار من أيام الصيف فى عام ٦٣٧ ق·م سحقت القوى العربية القوى الايرانية المتفوقة عليها والواثقة من نفسها · وهذه اللحظة الخالدة « يمكن أن تصلح للاستعمال الايديولوجى لأنها معروفة لكل العراقيين · وهى تنطوى على مضامين لها تاثير سيكلوجى · وما تتضمنه هو على النحو الآتى : « لا انقسام بين السنة والشيعة (فقد افترقا ابتداء من عام ٦٨٠) · » ثمة انقسام بين العرب والايرانيين · والايرانيون أقوى عسكريا ولديهم احتياطى ضخم من الجند · الايرانيون غير مؤمنين · (يصور نظام خومينى على أنه نظام غير اسلامى وبربرى) · والله يساعد العرب على الانتصار (على الرغم من ان النظام البعثى لا يحدد نفسه على أنه نظام دينى) · وبعد القادسية كانت الوحدة العربية والعظمة الاسلامية · (كما كان الحال طبقا للروايات التاريخية والجغرافية فى بداية عصر الخلفاء ، ما يصلح لأن يكون أساسا لتفجير الحمية ازاء فلسفة البعث) · وأخيرا فان القادسية شامخة فى بؤرة العراق ، ومن ثم فهى تعبر عن الوحدة العربية والقومية العراقية فى ان واحد ·

وأهم سمة لمجاز القادسية أنها ليست مجازا عاديا (كما يظن الأوربيون) ولكنها تشير الى القومية الاسلامية والعربية والعراق كعامل مساعد · « قادسية صدام ــ القادسية الجديدة لكل العرب » ليس محاولة تعريف وانما مطلب للفعل ·

وحديثا كان هناك فيض من العروض الدينية من قبل الحكومة ، وعلى الأخص من قبل صدام حسين · مثال ذلك : التلميع الباهظ التكاليف للأماكن المقدسة بالنجف ــ التى يتبرك بها رجال الدين الشيعيون ــ ليس فقط من قبل الأموال الحكومية ولكن من جيب الرئيس المحبوب ·

وأنا أعتقد أن هذه أعمق حاجة اكتشفها التحليل البعثى واستخدمها لصالحه · وليس ثمة اشكالية فى التركيز على الطابع العربى لانتصار القادسية فى مسايرته للايديولوجيا البعثية التقليدية ، وسحره الجذاب

لعروبة الشيعة وغالبية السنة العراقية· ومع ذلك فان وظيفة شـــعار القادسية يكمن ، فى تقديرى ، فى سحرها للأصولية الاسلامية ·

ان لفظ « الأصولية » غالبا ما يستخدم كما لو كانت الحقيقة التى تكشفها أو تعبر عنها مسلم بها · واذا حللناه من جديد فهو صارخ التعبير عن هذه الحقيقة · انه قد يؤخذ على انه يشير الى مرحلة **تأسيس عقلية** ما · ان ميل فرد أو شعب الى الأصولية هو البحث عن العودة الى « الأصل » ، الى ظاهرة غير ملونة ، الى ما هو أولى ، خال من الهرطقات · والأصولية تظهر على الأخص فى عصور الأزمة والتجديد الأهوج : هنا الحاجة الى العودة الى ما هو قديم وثابت من أجل فهم وتحديد وتقويم ما هو جـــديد أساس لعدم الاستسلام للغرائب التى « تحدث » لانسان سلبى ، وأساس لنقطة ارتكاز فى الفضاء العقلى « للتحكم » فى العالم ·

وفى الاسلام دين المعارك والانتصارات العظمى القادسية هى أعظمها : انها مكونة للمجال الاسلامى كما هى مكونة للعراق (العربى) · وقـد قال المؤرخون (والانثروبولوجيون الاجتماعيون) ان الاسلام هو أيديولوجيا « اللحظة الخالدة » فى مقابل الزمن الأحادى الخاص بالمسيحية (وثمرتها العلمانية مثل الماركسية أو الفاشية) وما يدعو اليه نظام صدام حسين هو أن ينتصر الانسان المسلم مرة أخرى كما انتصر فى معركة الاسلام القديمة (الحج هو بمثابة اقرار سنوى وفردى / وجماعى « للحظة » ابراهيـــم وهاجـــر ·

الرقيقة السادسة : الأنماط النموذجية

فى جريدة العراق ١٩٨٣/١/٢٧ نقرأ فى الصفحة الأولى المانشيت الآتى : الحرب دروس للحياة فى عقد حلقاتها » · عبارة صريحة عن الطبيعة الأيديولوجية والكسمولوجية لحرب الخليج · انه الرئيس القائد صـدام حسين الذى قال للصحافة : « دروس الحرب هى دروس الحياة ، فى عقد حياتها ، وقد كنا نشتغل بالمبادىء باحساس عميق بالمسئولية بكل ما تتطلبه حالة الدفاع عن **الوطن والأمة** » ·

« وأهم حقيقة فى هذه الدروس هى أن العراقيين قد فاجأوا العالم بل فاجأوا انفسهم بصمودهم الواضح فى مواجهة العدوان · ولقد تطوروا

أثناء الحرب ، من مرحلة الى مرحلة أعلى ، حتى أصبحوا اليوم جبلا شامخا تعجز عن الاضرار به القوى المعادية » ٠

وهنا ثمة شيء جديد بالتنويه ٠ فبغض النظر عن صدى الكسمولوجيا العراقية القديمة (الجبل الشامخ فى مقابل العداء والظلام) ثمة تأكيد بأن الحرب قد كشفت النقاب عن سمات (كامنة) فى العراقيين ٠ وقد يكون من الصواب القول بأن صدام حسين كانت لديه مفاجأتان رئيسيتان فى حرب الخليج الأولى مقاومة ايران والثانية أن العراقيين لم ينهاروا عندما اضطرهم الايرانيين الى التراجع وراء حدودهم بل حاربوهم بحمية متجددة ٠ هذا الدرس (الثانى) للحياة هو اكتشاف الينابيع الكامنة فى نسق القيم للانسان العراقى ٠

لقد أبرزت الحرب سمات الهوية العراقية على حد قول صدام حسين ٠ فهى لم تستتر من كمونها فقط بل ذاعت أيضا بوضوح وفاعلية ٠ راقب أية جريدة أو مجلة عراقية ٠ « قتل العدو مع بداية الفجر : يحكى الناس قصصا بطولية ٠ وفى الجمهورية (١٩٨٣/٢/٢٨) نقرأ المانشتات التالية : « نحارب دفاعا عن العراق الخالدة » ٠ وكل من المقالتين مصحوبة بصور عن الأبطال القابعين فى الخطوط الأمامية ٠

يقول صدام حسين (فى فبراير ١٩٨٣) فى خطاب مفتوح الى الشعب الايرانى : قد يقول لكم أسيادكم أن نظامنا معزول عن الشعب ٠ فليسأل الايرانيون انفسهم : اذا كان ذلك كذلك فلماذا لم يسقط نظامنا على الرغم من أن الحرب استمرت لمدة ثلاث سنوات ؟ من الذى حارب العدوان فى السنوات الأخيرة ؟ أليس هو شعب العراق وجيشه ؟ واذا لم يكن الشعب العراقى وجيشه مقتنعين بنظام الحكم لكانوا قد اتخذوا موقفا آخر من ذلك الذى شاهدتموه على جبهة القتال فى سنوات الحرب الثلاث » ٠ ان هذا الخطاب المفتوح المنشور باللغة العربية موجه بالطبع الى العراقيين أنفسهم ٠

ثم يستطرد صدام حسين قائلا « ان الاسلام خاتم الأديان السماوية وأن النبى (صلى الله عليه وسلم) خاتم الأنبياء والمرسلين ٠ وقد نبدو نحن والشعب العراقى على درجة من اللطف والرقة ولكننا فى نفس الوقت اقوياء مثل قوة سيف الامام على رضى الله عنه » ان المروءة ، والصمود ، والشرف وأعنى به حماية المساكين والنساء والأطفال كلها مفاتيح للهوية العربية والرجولة العراقية التى نستثمرها كطاقات فى الحرب ٠

والاشارات الى كيفية تغلغل هذه القيم وثباتها فى بداية التاريخ الاسلامى (العربى) تضيف اليها سلطة أيديولوجية ·

وما هو أكثر جاذبية من التحريك الذى يبدو موافقا لقيم الرجولة هى المكانة الايديولوجية الواضحة للمرأة العراقية فى وسائل الاعلام · فثمة صفحة كاملة فى جريدة العراق ١٩٨٣/٣/٨ جاء فيها أن « المرأة العراقية ـ طموح عظيم وروح معنوية مرتفعة للمشاركة فى قادسية صدام الجديدة » · وأنا أشعر أن هذا موجز دقيق · وثمة مئات من المقالات الأخرى المصورة للنساء المسلحات · وهى ليست من قبيل الدعاية · انها تنبىء عن تغيير راديكالى لمكانة المرأة العراقية فى علاقتها بالحرب ·

وبينما كانت أوامر الجنرال عبد الكريم قاسم للمرأة ماساوية (على الأقل بالنسبة لقاسم نفسه) فان حرب الخليج ، بعد ربع قرن من حكم قاسم ، كشفت ليس فقط عن امكانات بل أيضا عن ضرورات · فالرجال بفحولتهم فى الجبهة العسكرية أو فى تدريب عسكرى فى حاجة الى المرأة لكى تمارس الوظائف المطلوبة وراء الجبهة وهى حاجة قد بزغت بشكل درامى·(واستنادا الى ملحوظة وردت فى التقرير العربى ١٩٧١ رقم ٦ ، ص ٢٣٧ جاء فيها أنه قد تم تعيين أول امرأة كتمرجية فى احدى الوزارات) · وثمة دراسة فى (التقرير العربى عام ١٩٦٩ ، عدد ٤ ، ص ٧٣) تكشف عن أن ٧٠٪ من النساء يفضلن أن يكن رجالا · وتعليق أحد أساتذة علم النفس فى جامعة بغداد أن معنى ذلك أن المرأة ترفض نفسها كامرأة ، وهى لهذا لا تتمرد على قهر الرجل لها · وصور الشابات فى عام ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣ وهن يرتدين الملابس العسكرية وشعورهن منسابة ووجوههن صارمة وسعيدة بل ومنتعشة يبين بوضوح أن ايثار القيام بدور الرجل قد لا يكون رديئا اذا ما أتيح ممارسته ·

ليس هذا هو النمط النموذجى التقليدى للمرأة المطلوب الترويج له لأن المرأة فى نظر المؤسسة البعثية القوية ليس هذا هو نمطها · فالنظام العراقى يفتح آفاقا جديدة للمرأة على الضد من الحكومة الثورية الايرانية وهو بذلك يدعم مكانتها ، ويعطيها اهتماما يسمح للنظام بالاستمرارية أو على الأقل فى عرقلة أى انتصار ايرانى · وهذا على غرار هدى شعراوى محررة المرأة فى مصر عندما ربطت بينها وبين هـذا التحرير فى مقاومة الحكم البريطانى الأجنبى · وعندما جعلت المرأة العراقية المعركة السياسية ذات طابع ذكورى

وأنثوى فانها قد وسعت من اهتمامها عندما هبت لاقتناص الفـــرص التى ولدتها الحرب ٠

وأخيرا فان ثمة ميول واضحة نحو عسكرة دور الأطفال وذلك بأن وجهت اليهم « دعوة » مماثلة لاقتناص فرص المستقبل ٠ وفى الجزء الضخم الخاص بـ « الجيش العراقى ١٩٢١ ـ ١٩٨١ ننقل عبارة للرئيس القائد وهو يقبل فتاة فى العاشرة من عمرها وبملابسها العسكرية : دعونا نكرم أطفالنا لكى يحموا مستقبلنا » ٠

الرقيقة السابعة : القائد المتجسد

قد يكون ثمة اعتراض أن هذه الرقيقة ليست « رقيقة » على الاطلاق ولكنها المحور ٠ ان الحضور المهيمن لصدام حسين فى عقول العراقيين قد تكشف عنه الصدمة الحضارية التى عانتها امرأة عراقية فى السويد عام ١٩٨٢ بعد أن شاهدت التليفزيون السويدى وألقت نظرة على الصـــحف السويدية لمدة أيام عندما تنهدت لفقدان توازنها قائلة : « ولكن أين صدام حســـين ؟ »

ان المجتمع العراقى الممزق فى حاجة الى تجسيد وحدته ، وتجسيد العراق ككيان ٠ وهى حاجة لا تقبل الجدل ٠ وعندما سئل صدام فى حديث تلفزيونى عن رأيه فى عبادة شخصه فى العـــراق فى خريف ١٩٨١ أجاب قائلا : أنا لم أصدر أمرا بذلك ٠ وعندما يعبدنى الشعب برغبته للتعبير عن مشاعرهم لماذا ينبغى منعهم خاصة واذا كان مفيدا ؟

ان « التلقائية » الكاملة لعبادة صدام هى موضع تساؤل ، وأعتقد أنه من الأفضل أن نتحدث عن بزوغ حمية ، استجابات وردود أفعال لتوقعات سلوكية تؤدى دورها فى الشعب وفى الجيش على نحو ما يغذيها بنشاط وهمة صـــغار الموظفين فى النظـــام العراقى ٠ وينشـــأ هذا الدور للتوقعـــات الســلوكية فى اتجاه مباشر نحو صـــدام حسين من حيث أن صدام حسين يعطى كاطار مرجعى وكنقطة ارتكاز للرقائق « الجوانية » للهوية العراقية على نحو ما أوردناها آنفا ٠

ان الدور الأساسى الذى يؤديه صدام حســين فى ربط شخصـــيته

« بالرقيقة السادسة » الخاصة بالأنماط النموذجية (الرجل والمرأة والطفل) واضح للعيان · أما بالنسبة الى دور صدام حسين كرجل فانه يصور على انه تجسيد للبطل المحارب فى العصور الوسطى ·· لقد قالت احدى البائعات « اننى على استعداد للتضحية بنفسى فداء للوطن وللفارس العربى والقائد المحارب صدام حسين · وسنواصل هذا العطاء الى أن نحقق نصرا حقيقيا لوطننا فنقهر عدو العروبة والاسلام وهو النظام الايرانى وأعوانه » · وفى جريدة الثورة ١٩٨٢/٩/٤ ثمة مقابلة مع عدد من البائعات فى سوبر ماركت فى القادسية تحت عنوان « بنات القادسية » جاء فيها : « هذه صورة أولاد العراق العظيم ، وأبناء الفارس المحارب البطل صدام حسين التى عجزت قوى الشر والعدوان عن سحقهم مهما حاولوا » · وهذا تصوير شيق لرؤية كونية عراقية قديمة وأعنى بها ثنائية مانى ·

أن « الفارس المغوار » حاضر بشخصه أو بذكره ليس فقط فى ميدان الوغى ؛ وفى سناريو « النمط المثالى » الذكورى (فى اعــــلانات وسائل الاعلام من قبل القوات المسلحة) بل هو أيضا كثيرا ما يظهر فى برامج المرأة فى وسائل الاعلام (فى المنازل وفى القوات المسلحة وفى وحدات أخرى وفى أحاديث النساء) · وهو دائما حاضر وسط الأطفال · ومثال على ذلك اعداد برنامج تلفزيونى عراقى فى احدى المدارس الابتدائية حيث الطلاب جالسون فى مقاعدهم ومعهم صدام حسين جالســــا وسطهم يجيب على أسئلتهم وينكت معهم ويطرح عليهم أسئلة بنفسه فى مودة واضحة وفى جو متبادل من المشاعر فى غير ما كلفة · والرسالة المرسلة الى مشاهد هذا البرنامج بأسلوب رقيق هى نموذج لعراق المستقبل ودور الأطفال فى بنائه ·

ان الصورة المعبرة عن صدام حسين هى أنه فى متناول الكل وملاصق لرعاياه وهى صورة مرسومة بمهارة فائقة · ولا أدل على ذلك من برامج التلفزيون حيث يجلس مع أهل القرية ويتحدث اليهم ،يلبس مثل ما يلبسون ويدخن الشيشة مثلما يدخنون ، ويسألهم عما يمكن أن يفعله من أجلهم · ولا أدل على ذلك أيضا من استخدام التلفون وهو الترجمة الحديثة لما كان يفعله حكام العرب فى الأزمنة الغابرة مع رعاياهم · فثمة رقم معين يستعين به المواطنون العراقيون مرة كل أسبوع لتلفنة صدام حسين · وهو يرد بنفسه عليهم وذلك لاحداث مزيد من « الملاصقة » بل ان بعض العراقيين يسكن فى داخل صدام حسين على نمط التشبيه الانجيلى : « الرئيس القائد »

وتنمية الملاصقة السيكلوجية تتم بالرقيقة الخامسة الخاصة بالهوية ولازمتها : « قادسية صدام ».والاكتفاء هنا بصدام حسين • وفى ١٩٨٣/١/٤ تكتب جريدة « الجمهورية » عن « لقاء القائد بأعظم المحاربين » حيث يقول : « واجبنا يحتم علينا أن نؤرخ القادسية بلسان رجالها » • والملاصقة ، هنا ، جسمانية مع « أعظم » المحاربين ومع التاريخ •

العــــرقية والاقليمية

والتماســك الاجتماعى

فى السـودان

محمد عمر بشير (السودان)

مقدمــــة :

العرقية هى حالة توحد الفرد مع الجماعة . انه الشعور بالانتماء لجماعة متماسكة يتجاوز حدود الأسرة . وغادة ما يكون لهذه الجماعة تاريخ واحد ولغة واحدة ودين واحد . وهذا تعريف يساير التعريف الوارد فى لنسيكلوبيديا بريتانيكا وهو أن الجماعة العرقية هى جملة معتقدات دينية أو خصائص ثقافية .. ثم هو يساير أيضـــا التعريف الوارد فى انسـيكلوبيديا العلوم الاجتماعية وهو أن العرقية فئة متميزة من الشعب فى مجتمع كبير ثقافته مباينة لثقافة هذه الفئة . ويشعر أعضاء هذه الفئة بأنهم مرتبطون ببعضهم البعض برو ابط الجنس والقومية أو الثقافة .

وثمة اتفاق عام بين علماء السياسة أن الصراعات العرقية والتوترات، مثل الفقر والتخلف ، هى سبب مشكلات جسيمة تهدد اســتقرار البلدان المتقدمة والمتخلفة .

وقد أصبحت الانتماءات للجماعات المحدودة داخل الدولة والتى تعكس تباينات دينية وعرقية ولغوية واقليمية وجنسية هى الاطار المتميز فى العملية السياسية . ان الدول التى ينظر اليها حتى الآن على انها قد تجاوزت مرحلة التكامل القومى ، مثل بريطانيا وفرنسا وبلجيكا وكندا ، هى امثلة على البلدان الصناعية التى تعانى من التوترات الناشئة من المواجهة بين مكوناتها . وما ينطبق على هذه البلدان ينطبق أيضا على اثيوبيا ونيجيريا وتشاد وأوغنده وزائير . ويمكن القول بأن ليس ثمة قارة وبالتالى ليس ثمة أمة محصنة ضد الامتيازات التى تطالب بها جماعة أو أكثر .

ان الزعم بأن العرقية فى تراجع أو محكوم عليها بالتراجع مع تصاعد التحديث لا يمكن تأييده على الأقل بالنسبة الى افريقيا • وثمة نظريات ووجهات نظر متعددة تؤيد تأثير التحديث على التكامل بين الجماعات المكونة للمجتمع ، بمعنى أن التكامل ينظر اليه على إنه نتيجة حتمية للتحديث• ومع ذلك فالحال على غير ذلك•فالتطورات السياسية الحديثة ، فى افريقيا ، تؤكد أن الانتماءات العرقية لن تتلاشى بالضرورة مع تحقيق الاستقلال أو التحديث • وعلى الضد من ذلك فان التحديث على نحو ما هو حاصل فى هذه البلدان غالبا ما يفرز نفس الظروف التى تولد المنافسات العرقية والمواجهات • فقد أفضى التوسع فى التعليم وفى الخدمات الصحية والسكك الحديدية ووسائل المواصلات الأخرى الى خلق درجة عالية من الاحتكاكات والتفاعلات بين الجماعات المتباينة ، ومن الوعى الذاتى • وبزغ من المجتمعات التقليدية احساس بالتميز • فكلما زادت الاحتكاكات بين الجماعات أصبحت على وعى بالتباينات التى تفرقها • ان التنمية لا تضعف بالضرورة الروابط الجماعية والاحساس بالانتماء العرقى • وقد تحدث المواجهة عند الاعتقاد بأن ثمة اقساما من السكان تحتكر السلطة وتستحوذ على مزيد من الالتفات أو مزيد من الفوائد • وزيادة التوتر قد تحدث بالضرورة بسبب محاولات الحكومات فى توسيع سلطة الدولة وتحكمها فى المصادر مع توزيع تعسفى للخدمات • وقد تصبح الانتماءات العرقية مهيمنة ومجاوزة للأمة اذا ما كان الوعى الطبقى غائبا •

ان السياسات الاستعمارية ، بغض النظر عن تجميع الكيانات السياسية المتفرقة فيها قبل الحقبة الاستعمارية ، لم تخفف من الجوانب السلبية للعرقية • وتمركزت الأنشطة الاقتصادية الخاصة فى المناطق التى تدر أعلى قدر من الربح • وقد اتجهت ابحاث التنمية ومشروعاتها نحو القطاعات الزراعية والصناعية التى تدر أعلى قدر من الأرباح للمشروع الخاص الأجنبى أولا والقومى ثانيا • وحكومات ما بعد الاستقلال لم تغير هذا الوضع تغييرا راديكاليا • فقد استمرت المشاعر والانتماءات العرقية فى المناطق الفقيرة والمراكز الحضرية •

والتوحد مع جماعة عرقية يفضى الى التوحد مع حزب سياسى معين أو جمعية معينة • والأمثلة على ذلك كباكايكا فى أوغنده ، ومؤتمر الشعوب الشمالية فى نيجيريا ، وحزب بلوباكات فى زائير ، والحزب اللبرالى السودانى فى الجنوب ، واتحاد جبال النوبة ، ومؤتمر بيجا ، وجبهة تنمية دارفور

فى السودان · ولم تتلاشى تماما المشاعر العرقية على الرغم من انها قد انخفضت · ويقال ان التوترات ستستمر طالما كان توزيع المصادر ، فى المجتمعات ، غير عادل · ويقال أيضا أن بقاء الفقر وندرة المصادر يسهمان فى المنافسة والمواجهة بين الجماعات المتباينة ·

ويسلك قادة كثير من الدول الافريقية كما لو كانت التباينات العرقية غير موجودة أو ضررها مؤقت وفى طريقها الى الانزواء · وليس الأمر على هذا الوضع ولن يكون · فمثلا انتهى الصراع فى السودان بين الجنوب والشمال عندما تغير هذا المسلك واستمرت الصراعات فى تشاد واريتريا الى حد ما لأن السلطة لم تكن راغبة فى الاعتراف بهذه التباينات ·

ومن أجل ذلك كله ثمة حاجة الى دراسة أصول المشكلات التى يطرحها التباين العرقى والثقافى وايجاد حل لها من أجل استقراء الأمة وبنائها · وهذا البحث عن السودان ، وعن الاجراءات المعمول بها لادارة الصراع بين الجنوب والشمال ، وتنظيم العلاقات بين الجماعات المتباينة · ولكنه لا يتناول سوى معيار واحد هو النزعة الاقليمية · وقد اتجهت الأنظار الى النمطين الاقليميين ـ أحدهما مؤسس منذ عشر سنوات والآخر مؤسس حديثا ، بسبب الاهتمام بالاستقلال الاقليمى للجنوب · وأعتقد أن النزعة الاقليمية فى الشمال هامة كذلك · اذ سيكون لها تاثير على النمط الاقليمى فى الجنوب ، وعلى عملية التماسك القومى · هذا من جهة ومن جهة أخرى فان النزعة الاقليمية تشير الى بنية سياسية وادارية مرتبطة بوحدة أو باقليم فى اطار دولة متحدة · وهذا البحث ينشغل بالاستقلال الاقليمى فى جنوب السودان ، وفى الحكومات الاقليمية فى الاقليم الشمالى من السودان · والنظامان الاقليميان موضوع هذا البحث ، لا مثيل لهما · وقد افضيا الى كثير من الخلافات فى الرأى · وما يهمنا فى هذا البحث معرفة كيفية نشأة هذين النمطين ، وكيفية تطورهما ، ومغزاهما بالنسبة إلى التماسك القومى فى دولة متحدة ذات نظام رياسى ·

تعدد التباينات العرقية والثقافية فى السودان
وجهة نظــر تاريخية

فى البداية من المهم أن نتذكر ، دون الدخول فى تفصيل ، بعض الملامح المتميزة فى تاريخ السودان ، والتكوين العرقى والاقتصادى من حيث مغزاه فى نشأة مفهوم النزعة الاقليمية ·

١ - ان السودان يشتمل على جماعات عرقية وثقافية متعددة ومتباينة بحكم كونها اكبر بلد فى افريقيا (حوالى مليون ميل مربع ، وثمانى عشرة نسمة وفى عام ٢٠٠٠ ستصل الى ثلاثين مليون نسمة) . والهجرة حادثة منذ فترة طويلة فى كل الاتجاهات - ليس فقط من البحر الأحمر كما هو معتقد بل أيضا من الغرب والشمال والجنوب . وامتزاج الشعب واضح فى ملامحه الجسمية ، وفى تلوينات الجلد . ولهذا من الصعب القول بوجود نمط سودانى . وقد تأثر تطور الجماعات المتباينة بالبيئة الفيزيقية والتاريخ والجغرافيا . وبسبب هذا التنوع الهائل فان السودان يوصف بأنه افريقيا مصغرة ، وبلد وسط افريقيا . وبلد أفريقى عربى هامشى . واحصاء ١٩٥٦ سجل ٥٦ جماعة عرقية منفصلة ومقسمة الى ٥٩٧ جماعة فرعية ، ١٥٥ لغة . والغالبية تتكلم بالعربية والباقى يتكلم بالفرنسية ، ٧٠٪ من السودانيين مسلمون ، ٥٪ مسيحيون ، ٥٪ ينتسبون الى أديان افريقيـة تقليدية . والأفراد والجماعات لها هويات متعددة فى الشمال والجنوب ، فمن الشائع أن يتوحد الفرد مع جماعة عرقية ومع الأمة ومع الهويات الافريقية والعربية . وتتصور النخبة ، فى معظم الحالات، أن هويتها سودانية وافريقية عربية أكثر من أن تكون اية هوية أخرى . وقد تصاعدت العرقية أى الانتماء الى جماعات عرقية وعلى الأخص فى وقت التغير الاقتصادى والسياسى أو فى وقت الأزمات .

٢ - نشأة السودان فى حدودها الراهنة حديثة . فقد جاءت اليها جماعات مختلفة لأول مرة تحت الحكم المركزى (الأجنبى) فى عام ١٨٢٠ أثناء النظام التركى / المصرى . وقد دعمت الادارة الاستعمارية الثانيـة (الانجليزية والمصرية) النظام المركزى . والعسكريون الذين خدموا أثناء الادارتين الاستعماريتين قد تركوا بصماتهم ، بطرق شتى ، على أسلوب الحكم ومسلك الخدمة المدنية . وقد كانت الخرطوم ، تحت ادارة النظامين ، هى الحكومة المركزية ، واستند الحاكم العام الى الجيش والحكام التقليديين لادارة هذه الأراضى الشاسعة . وقد باركت كل من القاهرة ولندن قرارات الخرطوم ، ونادرا ما اعترضت .

٣ - وأثناء النظامين انقسمت السودان الى عدة محافظات مع قليل من التفويض واللامركزية . أما نظـام الادارة الوطنية الذى نشأ فى العشرينيات من هذا القرن فقد تعدل ، ونشأ نظام حكم محلى فى عام ١٩٣٧ وتعدل مرة أخرى فى عام ١٩٥١ . وباستقلال السودان فى عام ١٩٥٦ أصبحت الادارة مركزية فى الخرطوم ، وأصبح السـودانيون هامشيين فى صنع

القرار ٠٠فلم يكن مصرح لهم أن يكونوا مخططين أو صناع قرارات ٠ وأسهم تعليمهم فى أن يكونوا مخططين دون أن يكونوا منفذين ٠

٤ ـ وفى سنوات ما بعد الاستقلال استعاد نظام الادارة ، مثل باقى المؤسسات ، نفس الملامح التى أدخلتها الإدارة الفدرالية٠ وصيغت الحكومة المركزية والبرلمان ومجلس الوزراء والحكومة المحليـة على نمط النظـام البريطانى ٠٠٠وكانت كل هذه المؤسسات ديموقراطية من حيث الشكل وليس من حيث المضمون ٠ وكان ثمة « أمن » مع قليل من الحرية ٠

وأهم ملمح للنظام هو تركيز التنمية الاقتصادية المحدودة فى الاقليم المركزى للسودان ٠ أما التباينات التى نشأت أثناء النظام الاستعمارى فقد سمح لها بالتطور والاستقرار أثناء فترة الحكم الوطنى ٠ وبقيت أجزاء من الشرق والغرب والجنوب بمعزل عن التقدم ٠

(David Roden, Regional Inequalities and Rebellion in the Sudan — Geographical Review, 64, 1974, pp. 489-516).

واستثمار راس المال فى المركز يعنى أن التنمية ضئيلة فى باقى أجـــزاء السودان ٠ ولهذا فشلت المشروعات الزراعية القليلة فى هذه الأجـزاء (نفس المرجع ، ص ٥١١) ٠ وعجـزت الحكومات المتعاقبة عن تحويـل المصادر من المركز الأكثر تطورا الى الأقل تطورا ٠ وكثرت القيود ، ولم يكن ثمة بناء تحتى ملائم أو موظفون قادرون ٠ والاضطراب فى الجنوب والاعتماد المتصل على نماذج التنمية « الغربية » من العوامل المعوقة للتنمية فى المناطق البعيدة عن المركز ٠ والاختيارات والبدائل قليلة ٠

٥ ـ وثمة قيد واضح هو التغير المتواصل للحكومة فى الخرطوم ، وجمود الاقتصاد ، وفقدان السياسات المتخيلة ٠ وقد أسهم كل ذلك فى حالة الاستياء والاحباط التى سادت الستينيات من هذا القرن ٠ وقد تجسد هذا الاستياء الاقليمى فى تمرد الجنوب وبزوغ المنظمات فى الشـــمال التى تستجيب للانتماءات العرقية والاقليمية ٠

٣ ـ الاستقلال الاقليمى فى جنوب السودان

لقد تناولت أنا وغيرى فى ابحاث أخرى تاريخ ونشأة وتطور الصراع (ابحاث المؤتمر الخامس)

بين الشمال والجنوب • ومع ذلك فثمة ضرورة الى لفت النظر الى أنحاء معينة قد تجاهلها كثير من الكتاب فى هذا الشأن •

١ - لقد عاشت الطوائف فى الشمال والجنوب فى سلام نسبى الى أن فرض عليهم النظام الاستعمارى الأجنبى فى عام ١٨٢٠ • واهتزت العلاقات السوية - ان لم تكن السليمة - بين الجماعات والطوائف المتباينة• وتوحدت الجماعات مع ما هو عرقى مثل الدنكا والشلوك وبيجا • وكان من الشائع أن يتوحد الفرد مع الوحدة الصغيرة فى اطار الجماعات الأكبر • والتوحد مع الشماليين أو الجنوبيين أو العرب أو الافريقيين ظاهرة حديثة •

٢ - ان جذور الصراع بين الشمال والجنوب تكمن فى السياسات الاقتصادية والسياسية والأبنية الادارية التى أقيمت تحت النظام التركى المصرى • وأصبحت العبودية فى الجنوب وجبال النوبة وجنوب دارفور • وكان تجار العبيد ومن بينهم الأوربيون موضع تشجيع من الحكومة بل موضع حماية • وعلى اية حال فقد كان من بين أهداف محمد على باشا فى السودان الحصول على عبيد لجيوشه • وكان السودانيون الذين أسهموا فى تجارة العبيد وسطاء فى بيع العبيد الى التجار فى الخرطوم والقاهرة • وكان الخراب الذى صاحب هذه التجارة هو المسئول عما حدث بعد ذلك من تدمير • وهكذا زرعت بذور الصراع • وشجع نظام الضرائب على اصطياد العبيد ، وانعزلت الجماعات المتباينة عن الحكومة المركزية • وهذا هو السبب فى كراهية الشمال والجنوب للحكم التركى المصرى ، وفى تدعيم الجماعات المتباينة فى الجنوب - وعلى الأخص الدنكا - للثورة المهدية فى الثمانينات من القرن التاسع عشر • وكان تدعيمهم بلا شروط على حد قول فرانسيس دانج • وكانت حكومة الخرطوم معادية للطرفين وهذا ينطبق أيضا على تدعيم البيجا والفور والجماعات العرقية الأخرى • وقد استمرت عزلة الجنوب عن الشمال ، الى حد بعيد ، عبر اجراءات اقتصادية وسياسية وتربوية متنوعة أثناء الادارة الفدرالية • واكتملت العزلة فى الأربعينيات من القرن العشرين •

٣ - نشأت القومية الحديثة فى السودان مصحوبة بنضال قومى (مثل الثورة المهدية) فى الأجزاء الشمالية من السودان وعلى الأخص وسط السودان • وكانت مشاركة جنوب السودان فى النضال ضد الاستعمار هامشية • وكانت النخبة الضئيلة فى الجنوب ، على الضد من النخبة الكبيرة فى الشمال ، منحازة الى الادارة الاستعمارية • ولهذا كانت الحركة

القومية حركة « شمالية » وكانت مشاركة الجماعات « المهملة » فى الحركة القومية هامشية كذلك · ومن أجل ذلك كانت الحركة السودانية القومية الحديثة منذ عام ١٨٨٤ حركة قومية شمالية الى حد بعيد بقيادة نخبة شمالية · ولم يكن فى اعتقاد البريطانيين أن يحصل السودان على الاستقلال قبل عام ١٩٦٦ · وفى اعتقاد الآخرين قبل عام ٢٠٠٠ · ولهذا كان الجهد المبذول ضئيلا لعبور الفجوة بين الشمال والجنوب عندما حصل السودان على الاستقلال · وعلى الرغم من أن العصيان الاستوائى عام ١٩٥٥ كان تحذيرا ولفت نظر الى المشكلات الجسيمة وفقدان الثقة فان الحكومات المتعاقبة فشلت فى مواجهة التباينات والمظالم بين الشمال والجنوب والقيود النفسية بطريقة بناءة · وكان المعتقد أن التمثل والهيمنة الثقافية هما الطريق الوحيد الى تحقيق الوحدة القومية · وكانت مشاركة النخبة السودانية ، فى الجنوب ، فى المؤسسات الوطنية وفى اتخاذ القرارات محدودة بل غائبة فى أغلب الحالات ·

٤ ـ اعترض كل من الشمال والجنوب على سياسات نظام عبود العسكرى · وأدين تصاعد العنف فى كل من الشمال والجنوب · واقتنعت العناصر « الراديكالية » فى الأحزاب السياسية المتباينة بأن حل المشكلة لن يكون الا بالحوار واعادة بناء العلاقات · فمثلا الحزب الشيوعى السودانى دعا الى « اقليم مستقل » فى الجنوب وعندما انعقد مؤتمر الدائرة المستديرة فى عام ١٩٦٥ تم الاتفاق على أن الحل يكمن فى وضع خاص للجنوب فى اطار سودان موحد · وحدث الاتفاق ، لأول مرة منذ استقلال السودان ، بين الأحزاب على النقاط التالية :

(أ) لم ينص النظام المركزى فى الحكم والادارة على وحدة قومية ·
(ب) النظام الفدرالى لم يكن ملائماً لتدعيم الوحدة القومية ·
(ج) ان نظام اقليمي يكون فيه جنوب السودان متحكما فى شئونه الداخلية هو الأكثر ملاءمة وفاعلية فى تحقيق الوحدة القومية ·

على الرغم من أن الجماعات المتباينة قد فهمت النزعة الاقليمية بطرق متباينة الا أن القيادة السياسية فى كل من الشمال والجنوب ، قد وافقت على هذا المفهوم ودعمته على أنه الوسيلة الوحيدة التى يمكن أن تشبع مشروعية طموحات الجنوب ، وتزيل مآسيه ، كما تزيل ، فى نفس الوقت ، مخاوف الشمال التى تدور على احتمال انفصال فى مستقبل الأيام ·

ونمط الاقليمية التى اتفق عليها يكمن فى أنه وضع أكثر منه نظام متقدم للحكومة المحلية ، وفى أنه يحتوى على تفويض للقوى فى تسيير الشئون المحلية بمعزل عن المركز • ومع ذلك فالقرارات لم تكن موضع تنفيذ • وكان رفض الأحزاب السياسية التقليدية وحكومات الائتلاف المتنوعة فى ١٩٦٥ ـ ١٩٦٧ لقرارات مؤتمر الدائرة المستديرة هو المسئول عن تجديد العنف وتصاعد الحرب الأهلية •

٥ ـ ولم ينقلب هذا الاتجاه الا فى عام ١٩٦٩ عندما استولى الشبان الراديكاليون من « الضباط الأحرار » على السلطة • وبعد ثلاثة أسابيع من الاستيلاء على السلطة أصدر مجلس قيادة الثورة فى ٩ يونيو ١٩٦٩ بيانا سياسيا تاريخيا يعلن فيه أن الجنوب مباين تاريخيا وثقافيا للشمال وأن وحدة السودان ينبغى أن تتأسس على هذه الوقائع التاريخية • ثم استطرد البيان قائلا « ان شعب الجنوب له الحق فى تطوير ثقافته وتراثه فى اطار سودان اشتراكى موحد » •

وكان الاقرار العام للتباين وعدم تنقاضه مع الوحدة الوطنية هو نقطة البداية لعقد معاهدة سلام فى السودان • وأسهم اتفاق أديس أبابا ١٩٧٢ الذى اعتمد على السلام فى تأسيس الأجهزة السياسية والمؤسسات التى يسير فيها التباين الثقافى بين الجنوب والشمال فى اتجاه الوحدة •

وتألفت حكومة فى عام ١٩٧٢ لتجسيد هذا الاتفاق • وقد أدت هذه الحكومة عدة واجبات من بينها استعادة الأقاليم المنشقة ، وانتقاء قوى الأنيانيا واستيعابهم فى الجيش الوطنى وشرطة السجون والخدمات المدنية الاقليمية •

وتمت استعادة الأقاليم المنشقة ، وعاد أكثر من مليون سودانى • هذه هى المهمة الأولى أما المهمة الثانية فهى انتقاء وتجنيد جزء من قوى الأنيانيا فى الجيش الوطنى وشرطة السجون ، وبدأت الخدمة المدنية الاقليمية فى بداية عام ١٩٧٣ • واستقبلت القوى الشعبية العسكرية ستة آلاف ضابطا واستقبلت الشرطة ٣٥٥٥ ضابطا ، وشرطة السجون ٧٤٢ ، والخدمة المدنية ٩٧٣ من العمال والحرفيين المهرة • وانتهى تدريب القوى الجديدة واستيعابهم فى عام ١٩٧٣ •

وانشئت أجهزة الاستقلال الاقليمى التى نصت على الاتفاقية • وفى منتصف شهر نوفمبر ١٩٧٣ انتخب المواطنون فى الجنوب سبعة وخمسون

عضوا فى مجلس الشعب الاقليمى الأول . وفى أعقاب هذه الانتخابات تأسس مجلس أعلى تنفيذى اقليمى جديد . والآن ثمة مجلس اقليمى ومجلس تنفيذى أعلى اقليمى ، ووزراء اقليميون ، وادارة اقليمية ، وحكومة محلية .

ومن البين أن الاتفاقية قد نفذت باخلاص شكلا وروحا . ونوقش أول دستور دائم للسودان . ووردت مبادىء وشروط اتفاقية أديس ابابا فى دستور ابريل ١٩٧٣ .

النزعة الاقليمية فى شمال السودان

ان النزعة الاقليمية فى شمال السودان لها تاريخ مباين لتاريخ النزعة الاقليمية فى الجنوب . ومع ذلك فالنزعة الاقليمية فى الشمال مماثلة لتلك الموجودة فى الجنوب من حيث أن جذورها فى السياسات الاستعمارية وفى سياسات الأحزاب التى أنشئت بعد الاستقلال وفى عدم المساواة الناشئة من سياسات واتجاهات أولئك الذين استولوا على السلطة فى المركز . وحيث تتعاظم درجة عدم المساواة ، وعدم المشاركة فى اتخاذ القرارات ، والتباينات الثقافية كما هو الحال فى العلاقة بين الشمال والجنوب حيث تشتد حدة التباينات وتستعين الأحزاب بالصراع المسلح . وحيث تقل درجة عدم المساواة وعدم المشاركة ، وحيث توجد عوامل الوحدة مثل الاسلام واللغة العربية كما هو الحال فى دارفور وشرق السودان ، حيث تكون المواجهة سياسية وليست عسكرية .

ومع ذلك فان المآسى والمظالم ، فى دارفور وشرق السودان ، لم تفرز مستويات مماثلة من التوترات . وجدير بالتنويه أن التعبير العام عن النزعة الاقليمية ، فى الشمال ، تابعة لتغييرات عام ١٩٦٤ التى قيل عنها فى قاموس المصطلحات السياسية السودانية أنها ثورة أكتوبر . وفى هذا العام انشئت حكومة اقليمية من ثلاث مناطق : دارفور (من جبهة دارفور للتنمية)، وشرق السودان (من مؤتمر بيجا) ، ومن (اتحاد جبال النوبة) . وقد نشأت جبهة دارفور للتنمية من الفشل العام الذى نتج عن الأحزاب التقليدية بين شعب دارفور وعجزها الواضح فى مواجهة صعوبات ومشكلات السودان (عمر بشير ، التباين والاقليمية والوحدة الوطنية ، أوبسالا ١٩٧٩، ص٤٠). وكانت الغاية من هذه الحكومة الاقليمية انشاء حركة تعددية عنصرية تدفع بطموحات الشعب السياسية والعرقية والاجتماعية والدينية فى المسار الصحيح .

ومع ذلك فان تاثير جبهة دارفور للتنميـــة على سياسات الحكومة المركزية محدود . وقد انتهت هذه الجبهة مع غيرها من الأحزاب السياسية الأخرى فى عام ١٩٦٩ .

ونشأ مؤتمر بيجا ، مثل جبهة دارفور للتنمية ، من عدم الرضـــا بخيبة الأمل فى الأحزاب التقليدية التى كانت عضويتها مقصورة على بيجا وجنوب السودان . ولم يكن لمؤتمر بيجا برنامج شامل . وأهدافه وسياساته متضمنة فى قرارات متباينة وقعها الرئيس الدكتور بليا وهو طبيب بـل هو الطبيب الوحيد فى ذلك الوقت . وقد أكدت هذه القرارات اللامركزية واقامة ادارة اقليمية أن هدفها الوحيد تنمية مصالح بيجا والجماعات العـــرقية الأخرى . وقد انزعج الحزب السياسى المؤيد للختمية والمماثل لحزب الأمة من نشاط حزب مؤتمر بيجا وقيادته . وهذا الحزب قد لفت النظر ، مثل حزب جبهة تنمية دارفور ، الى تخلف ظروف حزب بيجا ، ووجه اللوم ، فى هذا التخلف ، الى السياسات المهنية . وهم يرون أنهم محرومون ، وربما أكثر حرمانا من أولئك الذين يقيمون فى جنوب السودان . ولكنهم ، مـع ذلك ، يرفضون أى انفصال .

وقد نشأ اتحاد جبال النوبة ، مثل حزب جبهة تنمية دارفور ، وحزب مؤتمر بيجا ، فى عام ١٩٦٤ . وهو مكون ، فى البداية ، من طلاب جامعة الخرطوم القادمين من جبال النوبة . وعضويته من سـكان اقليم كردفان حيث يوجد نوبيون مسلمون وغير مسلمين . وكان المتحدث الرسمى لهذا الحزب هو فيليب عباس ، سودانى مسيحى تربى وتعلم فى مدارس الارسالية المسيحية . وتعكس أحاديثه وكتاباته موقفا متطرفا ضد العرب والاسلام . وقد ترك الحزب وأنشأ حزبا خاصا به . وغادر السودان عام ١٩٦٩ ، وواصل نشاطه المعادى للحكومة من أثيوبيا وأوربا . حاول تأسيس جبهة متحدة من الأنيانيا وحركة تحرير جنوب السودان . وغالبا ما كان يستثير « أهل النوبة » فى القوات المسلحة لكى يتمردوا ضد الحكومة « العربية » فى الخرطوم .

وقد بدأ حزب اتحاد جبال النوبة نشاطه فى عام ١٩٦٥ عندما قدم التماسا الى الحكومة المركزية لالغاء استفتاء الضرائب فى جبال النوبة ، وتأسيس مشروعات تنمية تكون لها نفع خاص للسكان المحليين . واشتمل برنامجه على تأسيس تسع مناطق فى السودان . والنزعة الاقليمية التى دعا اليها الحزب تدور على خليط من اللامركزية والثورة والاستقلال .

وقد كانت أحزاب ، جبهة دارفور للتنمية ، ومؤتمر بيجا ، واتحاد جبال النوبة ، على الضد من حركة تحرير جنوب السودان . اذ كانت ضد مركزية السلطة فى الخرطوم وغياب المشاركة فى صنع القرار ، أكثر مما كانت ضد حكومة « شمالية » و « مسلمة » .

وعلى الرغم من أن تأثيرها على السياسات القومية محدود الا أن اقتراحاتها وتصوراتها كان لها صدى على المستوى القومى فى عديد من المناسبات . والاقتراح المشترك الذى قدمته الأحزاب السياسية فى الشمال عام ١٩٦٥ أثناء انعقاد مؤتمر الدائرة المستديرة عن الاقليمية متأثر فى الدفاع عنها من حيث هى ترتيب ملائم لا يتناقض مع الوحدة ولا يكون بالضرورة من صنع هذه المنظمات الثلاث . وكانت الاقتراحات المطروحة على لجنة الاثنى عشر التى أعقبت مؤتمر الدائرة المستديرة تدور على تقسيم السودان الى أربعة أقاليم ، والمطروحة على اللجنة الدستورية فى عام ١٩٦٨ تدور على تقسيم السودان الى ثمانية وحدات ادارية . وكانت هذه الاقتراحات اشارات الى أن تصور التقسيم أصبح موضع تأييد . وأصبحت النزعة الاقليمية مقبولة كترتيب عقلانى ومنطقى فى رأى علماء الاقتصاد وغيرهم (محمد عمر بشير ، ص ٤٣) . وأصبح التقسيم سياسة عليا فى عام ١٩٧٩ . ونفذ فى عام ١٩٨١ .

ومن السابق لأوانه التنبؤ بتأثير هذا النظام الاقليمى الجديد على مسار الوحدة القومية ، والتكامل ، والتنمية الاقتصادية للاقاليم . ومن المفروض ، نظريا على الأقل ، أن تفضى الاقليمية الى نوع من المشاركة والديموقراطية و « سلطة الشعب » .

والأسئلة المثارة على النحو التالى :

هل الاقليمية تحقق هذه الأهداف ، وتفضى الى تفويض السلطة واللامركزية فى نظام يتميز بالمركزية الشديدة ؟

وهل توقع زيادة الطلب على وظائف جديدة ومشروعات جديدة ممكن فى وقت المصاعب الاقتصادية ؟

من المؤكد أن الاقليمية تستلزم بالضرورة زيادة فى الميزانية . والفرص المحدودة ، فى الأقاليم ، من أجل زيادة الدخل فى الوقت الراهن ، وسياسة

التحكم ، مركزيا ، فى الاستهلاك العام قد يفضيان الى الصراع بين المركز والأقاليـــم .

والتنافس من أجل التمويل المركزى قد يفضى الى توتر العلاقات بين الأقاليم . وينظر بعض المراقبين الى النظام الاقليمى على أنه وسيلة لتدعيم مكانة الرئيس فى مواجهة الأحزاب التقليدية .

الثقافة والزمـــانية

م· بو غالى (المغرب)

مسألة نربوية فى هذا العصر ، أن نتساءل عن البديهيات التى تتجه غالبية العلوم الانسانية الى اهمالها · وقيمة مثل هذا التساؤل تكمن فى بيان أن العناصر ، فى مجتمع ما ، تعمل كل منها طبقا لميكانزمات متميـزة ولكنها تعمل فى مسـتويات متباينة · ولهذا الغرض أولا نثق فى النظرية الانثروبولوجية المغرية ظاهريا والتى تدور على أن أى عنصر ، فى مجتمع ما، أو ثقافة ما ، يعمل بالضرورة هو مجـــرد وهم لأن ثمة قانونا آخر أعمق وأقوى ، ينص على أن أى عنصر لا يستجيب الى حاجات أو تمثلات خاصة بالجماعة فانه يمرض ثـم ينقرض تماما · ومثل هذا الاختـلال الوظيفى الداخلى بين المكونات المتباينة لثقافة ما هو الذى يسمح بديناميتها اليومية وتاثيرها على أولئك الذين يمارسونها · ان المسألة اذن أن التباين الوظيفى هو أحد الأسباب التى تدفع ثقافة ما الى التقدم أو الى الجمود ، أى الى الموت · اذن كيف يمكن تصور وجود ثقافة وديناميتها على خلاف مع مثل هذه الحقيقـــة ؟

مثل هذه المقدمة المنهجية ضرورية لمزيد من ايضاح الجدل حول البعد الزمنى فى الثقافات الانسانية · ثم هى أيضا تسمح لنا بالاجابة عن سؤال مزدوج يبدو ، على التخصيص ، انه وارد فى المضمون الانثروبولوجى العربى المعاصر · على أن الهوية الثقافية ليس فى الامكان تحليلها أو فهمها دون الاهتمام بعلاقاتها بانتاج الزمن واستهلاكه · وفى تقديرى أن مسألة الهوية تستحق التحليل فى هذا الاطار الابستمولوجى ·

١ ـ الهوية الثقافية واستهلاك الزمن

ان البحث فى النصـوص التاريخية يكشـــف لنا أن اثـارة الهوية الثقافية ، فى العالم العربى ، لم تكن حادة الا مع التغيرات المتباينة الذى احدثها الاستعمار الأجنبى · والواقع أن بزوغ الشعور بتميز الذات هو

من اجل مواجهة المتطلبات الاشكالية المفروضة بحكم الحضور المزعج للمهيج الأجنبى • وقبل الحقبة الاستعمارية كان العالم العربى يبدو كما لو كانت هويته الثقافية حقيقة جوهرية محفورة فى تاريخ العالم ولا يستطيع أحـد أن يهزها • ولهذا فان كل مجتمع من المجتمعات المكونة للعالم العربى ، أثناء فترة ما قبل الاستعمار ، كان يحيا حقبة ما يمكن تسميتها بالحقبة الاستهلاكية للزمن • والواقع أن الزمانية تتميز ، جوهريا ، بالثبات الثقافى الذى يوحى بأن القيم المعاشة هى وقائع أثبتت مشروعيتها وأنها قادرة على مقاومة أى تهديد خارجى •

صحيح أنه فى مثل هذا المضمون فان الهوية الثقافية كانت معاشة من حيث هى قيمة فى ذاتها ، وضوحها وحده كفيل بمواجهة التهديدات الخارجية والتساؤلات الداخلية • ثم اننا نعتقد أن الزمن الذى يمر هـو أفضل أمان ضد جميع الكوارث لأنه متصور على أنه أسطول حربى قادر على تدعيم مثل هذا الشعور بالأمان • وايمان حقيقى منقذ مطروح فى سيلان الزمان الذى يغطى الوعى بالهوية الثقافية بغطاء دائم • وصحيح أيضا أن الايمان فى الزمن هو أفضل تعويض عن طرح أسئلة لا نفع منها • وفى ايجاز يمكن القول بأن استهلاك السيلان الزمانى يسهم فى اختزال التساؤلات المقلقة للراحة أو المانعة من بزوغ الوعى الثقافى الخاص •

ومن الملائم أن نضع بين قوسين للتذكرة بأن هذا الوضع فى الزمان ليس بالضرورة سلبيا • والواقع أن التسـاؤل عن الثقافة الشـعبية ، فى العالم العربى فيما قبل الاستعمار ، يكشف عن غياب التوترات النفسية عند أولئك الذين يمارسونها يوميا ويسـتثمرون رموزها الصلبة والسـاكنة • فالثقافة الشعبية ، موضع التساؤل ، تبتكر وتحبذ الاستقلال الوجودى الذى يستغنى عن القلق ازاء طبيعة ومكونات الهوية الشخصية أو الجماعية • وفى مثل هذا المضمون فان الأمـان الثقافى والنفسى يكمن فى التكرار لمعايير اجتماعية ينظر اليها على أنها معايير كافية • والتكيف مع المعايير الاجتماعية الثقافية هى علامة على التكامل ، وموحية بالمشاركة • والتكيف بدقة مع قواعد الجماعة ، فى أى مجال ، لا يدل فقط على القبول التلقائى وانما أيضا على ارادة المشاركة فى دوام هذه القواعد وانفتاحها • ولهذا فان الاستهلاك الثقافى محكوم بالقبول الشامل للزمانية التى تغلف الحياة الاجتماعية • بل ان الاستهلاك الزمنى دليل على القبول الثقافى للمعايير المعاشة • وفى هذا المضمون فان التساؤل نفسه الخاص بالهوية الثقافية لا يصبح فقط سطحيا بل يبدو بلا مقابل لأنه غير مطلوب فى الزمن الوجودى للأفراد •

وتناول المعايير المتباينة الاجتماعية الثقافية عبر تكرارها لدى الأفراد فى الحياة اليومية يصبح علامة ورمز على شهادة حية لمصداقيتها ودلالتها الانثروبولوجية • ولهذا ففى الثقافة الشعبية الأصيلة لا يسهم الفرد فى قيم الجماعة استنادا الى وعى مبهم بالانتماء الى هوية جماعية وانما بالقبول الذى يصبح ضمانا لشهادة الاخلاص • وفى الثقافة الشعبية المعاشة الأهمية مردودة الى الممارسة الطقسية وليس الى الوعى بالانتماء الى قاعدة انثروبولوجية •

وثمة ملحوظة تربوية هامة وهى أن الثقافة الشعبية تتميز بكثافة طقسية هى أحد الأبعاد الأساسية • وفى هذا الاطار أيضا فاننا ننوه بأن لفظة « طقس » rite مشتق من لفظ سنسكريتى rita ومعناه، النظام أو المنظمة • وهذه الملحوظة اللغوية تكشف لنا بوضوح أن الممارسة الطقسية التى يدور عليها جزء هام من الثقافة الشعبية هى قيمة انثروبولوجية تشير الى العمق الحقيقى للبعد الزمنى فى تكوين الهوية الجماعية • واذا كان الطقس هو وضع خاص ينطوى ، دوريا أو يوميا ، على علاقات متعددة بين الدنيوى والمقدس فمعنى ذلك أيضا أن الجماعة التى تمارس الطقس تبحث بطرق شتى عن كشف البعد الزمنى خارج ما هو مشترك • ومن هذه الزاوية فان أى نشاط طقسى ينطوى على الدخول فى زمنية هى نسيج وحدها تتميز بعلاقاتها المتعددة مع أحد أطراف المقدس • وفى هذا الاطار ومن زاوية استهلاك الزمن فان الثقافة الجماعية تصبح أيضا المكان الذى يظهر فيه المقدس بتكنيكات طقسية متميزة • والتنويه هنا لا يخلو من فائدة وهو أن اللغة العربية الكلاسيكية تضع لفظ « طقوس » للدلالة على المظاهر المقدسة • وهذا اللفظ ، حرفيا ، يعنى احاطة خاصة تتهيأ فيها الزمانية وتنكشف خارج ما هو مشترك،ويبقىلونها المقدساحدىخصائصهاالجوهرية• ولهذا فانه من منطلق استهلاك الزمانية الدنيوية فان ثمة اختيارات ومناسبات ونظم انتاجية مقدسة • وليس ثمة صيغ أخرى لكى تعى الهوية الجماعية التقليدية ذاتها • فان الوعى بهذه الهوية ، على نحو ما ذكرنا آنفا ، هو بالممارسة المقدسة • وهو يختفى بالتحليل النفسى • ثم هو يقتضى فى وعى حقيقى بالمقدس من حيث هو مظهر عملى وملموس لما يشده خارج الدنيوى •

ان الغاية من هذه المقدمة بيان أن الوعى بالهوية الجماعية ، أعنى بأية ثقافة ، هو وعى معاش أكثر منه وعى متصور • والأزمة التى تهدد هذا الوعى من الخارج تفضى الى بزوغ هذا الوعى الذى كان مطمورا وغامضا ومتقطعا • وفى هذه الحالة فانه ليس من السوء القول بأننا

عندما نكون بازاء ثقافة تقليدية فان الحديث عن الوعى بالهوية هو حديث عن وعى بأزمة وباعادة التساؤل المؤلم عن الذات • وفى هذا الشأن يكون من اللازم اثارة ملحوظة مارتن هيدجـــر الهامة التى ترى اننا فى كـــل مرة نبحث بمشقة عن تحديد السؤال الأساسى عن الوجود فهذا دليل على وجود أزمة•والحال سائر كما لو أن التساؤل عن الهوية الثقافية أو الوعى بموقف وجودى لا يعدو أن يكون مظهرا لأزمة • وهذه الفكرة تنطبق بشكل صارخ على العالم العربى •

٢ ـ الهوية الثقافية وانتاج الزمن

فى رأيى أن افضل تناول ممكن للثقافة يكمن فى وصف العلاقات مع الزمن خاصة اذا اتفقنا على البديهية الانثروبولوجية القائلة بأن أية ثقافةهى، قبل كل شىء ، اسـتثمار متميز للزمان حيث تنمو وتتطور ويتكون لديها تصور متميز أيا كانت درجة اللاوعى • وجدير بالتنويه أن أول عنصـــر ثقافى يفتح باب الأزمـــــة ، أو يطـــرحها كســـؤال حاد هو البعـــــد الزمنى•ومعنى ذلك أن الثقافة التى لا تعى أزمتها تواصل الحياة فى هدوء كاف ويستفيد منها رعاياها مباشرة•وأى طرح لهذا السؤال يحدث تأثيرا فى النسيج الزمنى الذى يحدد هذا الطرح من حيث أن هذا النسيج الزمنى ثقافة • ولهذا فمن اللازم الاقرار بأنه فى الأزمة الكبرى فان الناس يعبرون عن بؤسهم الخفى بصـيغ تسمح بالكشف عن الاضـطرابات الحقيقية فى تمثلاتهم للزمان • وهذه التمثلات هى العلامات الأولى الكاشفة عن الأزمة التى تبدأ فى تثبيت نفســها • وهذه مسألة تخص مســلمة انثروبولوجية تستحق التأمل من أجل الافادة منها فى تناول الثقافة العربية المعاصرة • واستنادا الى ذلك يمكن محاولة ممارسة فهم أكثر عمقا لن يكون فاشلا أو تحليلا باردا • وهذا التحليل يدور على الثلاث نقاط التالية :

١ ـ ان تطور أية ثقافة يستلزم استبعاد التقدم الأحادى الصورى فى الزمان • وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن الثقافة ينبغى أن توافق على القيام بتضحيات حقيقية داخلية بقيمها الأساسية • وهذه الموافقة يتم تنفيذها أولا فى شكل تبسيط متعمد لتراثها المعيارى والطقسى• ومعنى ذلك التضحية بجزء من التراث • فى هذا الاطار ، وفيه وحده ، تمر الزمانية بكل ما تنطوى عليها من قيم معترف بها من مرحلة الاستهلاك المعتاد للتراث الى مرحلة التفكير فى تناول التراث تناولا نقديا •

وأستنادا الى هذه اللحظة المشروعة التى تتخذ فيها الثقافة هذا القرار الرهيب ضد نفسها فانها تدخل فى مرحلة انتاج عديد من الآفاق الجديدة ٠ ومثل هذا القرار يعتبر مشروعا نقديا يستلزم آليا تحليل شـــاق وشامل للتراث الذى يبدو وكأنه على ما يرام ٠ ثم ان مثل هذا القرار يعتبر موقفا يكون فيه التقدم المبدع مجرد استبعاد مؤلم لجزء من التراث ٠ ولهذا فنحن بازاء قانون انثروبولوجى قاسى لا يسمح بالتقدم والتطور الا على حساب استبعاد جزئى لزمانية التراث ٠ وهنا ثمة جملة اعتراضية سريعة لتذكيرنا بأن زمانية الثقافة مردودة الى جملة القيم المتبلورة فيها والتى تشكل وحدة ديناميكية ٠

وفى مثل هذا الاطار فان الهوية التاريخية الثقافية تصـــبح منتجة للزمانية ، أعنى منتجة لسورة خلاقة لآفاق جديدة ٠ أننا هنا ايضا بازاء اختيار ليس ميسورا على الدوام فى اطار انتاج قيم جديدة تصدم القيم القديمة التى تتمتع بحصانة السلطة التاريخية ٠ ونحن نعلم أن هذه القيم القديمة ينظر اليها ، فى الخلافات الثقافية ، على انها ضمان للمشروعية والأصالة ٠ ولكى نفهم صعوبة هذه النقلة، أى حرية خلق زمانية جديدة وتجسيدها علينا بتأمل الجدل الدائر حول القديم والجديد فى العالم العربى منذ عشرات السنين ، والذى هو أبعد ما يكون عن الانتهاء اليوم على الرغم من انهزام قيم عديدة ٠ وجدير بالتنويه أن مثل هذه الاعاقة اكثر حدة من قرار الثقافة العربية فى شــأن ضرورة أن يكون المقدس الاســلامى مجددا وقادرا على الحداثة ٠ وقد نوقشت هذه القضية بما فيه الكفاية للفت النظر الى المؤيدين والمعارضين الحقيقيين ٠ وأنا قانع بهذا التنويه لكى أبين المدخل الانثروبولوجى الذى يسمح بتحقيق هذه النقلة من زمانية المشاركة الصورية الى حد ما الى التأسيس الثقافى الى قرار الانتاج الخلاق ٠

٢ ـ اذا كانت الحداثة غالبا ما ينظر اليها على انها دورة زمانية جديدة ، أعنى ليس لها مثيــل ، ومتغيرة بفضــل حذف بعض العناصر التاريخية المكونة للثقافة فكيف اذن يمكن التوفيق بين الدينامية الانثروبولوجية الراهنة والأصالة ؟ والاجابة عن هذا السؤال لا يمكن أن تكون صورية بل على الضد من ذلك لابد أن تكون واردة من الانصــــات الصبور للثقافة العربية التى تعنى بالأصالة الاخلاص اللامشروط للتراث ؟ وهذا السؤال هو من القسوة الى الحد الذى يوقعنا فى بديل مؤلم : اما الاخلاص التام للماضى أو استبعاده استنادا الى اختيارات دقيقة فى حاضر مازال سيئا ٠ وقول حق أن العالم العربى قد اتخذ اتجاهات متفرقة وقاسية أفضت الى

اعتبار الحاضر عدوا أو على الأقل مضادا للماضى • والسؤال أكثـــر تعقيدا وينطوى على دقائق رئيسية وهامة • والعالم العربى ، فى أعماقه ، يميز بدقة تامة بين ماضى مقبول برمته وحاضر مطلوب الاقتران به من غير فحص بدعوى الحداثة • وأسلوب طرح هذا الحوار ليس بلا مقابل ، اذ هو نتيجة منطقية لاستراتيجية ثقافية يحركها العرب للرد على خصمه الغربى • وليس من المستغرب أن تتخذ اشكالية الأصالة هذا المسلك المتجزىء وغير الدقيق منذ التمزق الذى صـــنعه الاستعمار • وفى مثل هذا الوضـــع فان العرب ينعكفون بلا شروط على الماضى من حيث هو المصدر الأساسى ، أى الأوحد للأصالة • وهذه الاهابة بديمومة قديمة من حيث هى مصدر للشخصية الأصيلة غالبا ما تكون تحديا لزمانية محدثة مفروضة من التجزئة الاستعمارية • ولهذا فمن الملائم فى مثل هذا الحوار التنويه بأن الأصالة والهوية ، فى نظر العرب ، ليســتا متناقضتين مـــع الانتماء الى الحاضر بكل متطلباته المتباينـــة •

وفى رأيى أن هذا الحوار ينبغى أن يفحص ليس فقط على مستوى مقاومة الاستعمار ولكن أيضا على مستوى العلاقة التى يريد العالم العربى اقامتها بين الماضى المقدس والوضعية المتعددة للحاضر • وأنا أبسط ، عن عمد ، هذا الحوار فأنوه بأن سلام العالم العربى ، فى رأى لويس ماسينيون ، يكمن فى الانتماء القوى للتراث المقدس • ولكنه فى رأى جاك بيرك يكمن ، على الضد من ذلك ، فى أن الفائدة الحقيقية هى فى النضال أو فى المغامرة من أجل تأسيس الدنيوية • والأصالة ، عند العرب ، فى جوهرها ازدواجية زمانية تنشد التوافق مع متطلبات هذا العالم • ويظل السؤال الأساسى هو فى معرفة كيفية تحويل القيم الماضوية الى مواصفات فى الحاضر • وهذا التحول ، فى الاطار العربى الاسلامى ، أقل يسرا فى تحققه ، اذ أن الزمانية مشاركة بالضرورة فى المقدس الدينى •

٣ ــ ومازلت على الاعتقاد بأن الصعوبات الكبرى القائمة فى الهوية والثقافة ، فى العالم العربى المعاصر ، مردودة الى التجزئة التى صنعها الاستعمار • وقد نكون من المغالين اذا تصورنا أن الاستعمار ، فى مجال الثقافة ، يؤدى الدور الذى أدته ، فى الغرب ، الذكرى المؤثرة عن الخطيئة الأصلية ، وقد كان جاك بيرك محقا فى اهابته بهذه المقارنة • وكان لزاما عليه أن يلح على عمق الجروح التى سببها الاستعمار للزمانية العربية وفى مفاهيمها المتباينة لدى من يعايشونها •

واذا كان لابد من النظر الى الاستعمار على أنه قد سبب جرحا لزمانية المستعمر (بفتح الميم) فذلك لأنه قد فرض عليه أن يحيا ممزقا بين تصورات متناقضة تماما · ثم انه يفرض عليه شرطا دائما هو ألا يفكر فى التقدم والتطور الا من خلاله · ثم هو يبحث عن كل الوسائل التى تقنعه بأنه خارج مقترحاته ليس ثمة أدنى امكانية فى التغيير والتحسين · والمسألة عندئذ لن تكون مسـألة اختيار بين زمانين ، وانما التزام فقط بالسير فى هـذه الزمانية أو تلك ·

النظام التربوى اللبنـانى
والحفاظ على الهوايات الثقافية
تجربة ونموذج لمجتمع متعدد فى الشرق الأدنى

انطوان مسره (لبنان)

تشكل المواد ٩ ، ١٠ ، ٩٥ من الدســتور اللبنانى اســاس النموذج السياسى ، ووسائل معالجة موضوع الهويات الثقافية · ودراسة هــذه المواد ، فى اطار تفسيرها ككل ، غير واردة فى المؤلفات اللبنانية للقانون الدســـتورى ·

وتعترف هذه المواد بحق الطوائف فى ادارة شئونها المتعلقة بالأحوال الشـخصية وبالتعليم ، وفى أن تتمثـل نسبيا فى المؤسســات السياسـية والاداريـــة (١) ·

والمواد الثلاث واردة فى التراث العثمانى وفى التاريخ العربى فى الشرق الأوسط · وهى تستحق الدراسة فى اطار دراســـة مقارنة شرق أوسطية من حيث أنها واردة فى التراث التاريخى العثمانى المتميز بحكمة عميقة فى تنظيم العلاقات بين الهويات الثقافية ·

١ ــ الطوائف والتربية :

استقلال الطوائف منــذ العثمانيين

ماذا يعنى الاستقلال الطائفى فى مجال التربية ؟

تنص المادة ١٠ من الدستور « التعليم حر ما لم يخل بالنظام العام او ينافى الآداب أو يتعرض لكرامة احد الأديان أو المذاهب · ولا يمكن أن تمس حقوق الطوائف من جهة انشاء مدارسها الخاصة على أن تسير فى ذلك وفقا للانظمة العامة التى تصدرها الدولة فى شأن المعارف العمومية »· وقدرة رجال الدين فى أن تكون لهم مدارسهم امتياز نافذ المفعول · وهذه المدارس فى امكانها اجتذاب طلابها ·

نظام الطوائف

ان البند ١٠ يكمل البند ٩ الذى يقرر أن الطوائف لها الحق فى ادارة شئونها المتعلقة بالأحوال الشخصية فيضمن انتشار الارساليات الأجنبية ، ومدارس الارساليات التى هى موضع حماية من قناصلة القوى العظمى (٢)٠ ونفس النظام الذى أقر الطوائف فى الامبراطورية العثمانية قد أيد تقدم التعليم فى القسطنطينية ، وفى المدن الكبرى للامبراطورية وعلى الأخص فى لبنان ٠ ولسلطات الطوائف المعترف بها حرية العمل فى الحدود التى يرسمها النظام العام ، فى شأن ممارسة العقيدة ، وادارة مؤسساتها المرتبطة بالعقيدة ٠ بل لها الحق فى التعليم بلغتها الخاصة وفى مدارسها الخاصة ٠ وفى الامكان التقليل من أهمية هذه السياسة العثمانية بدعوى أن العثمانيين لم يهتموا بمسألة التربية ، وأنهم نبغوا فى فن الحرب وفى الدبلوماسية وتواضعوا فى الآداب والفنون٠ولم يعمل المسلمون أو المسيحيون أى حساب للباب العالى فى مسائل التعليم(٢) ٠

أن النظام التربوى العثمانى قد أثار التنافس بين تعليم الدولة والتعليم الحر ٠ ولكن حق الطوائف فى أن تكون لها مدارس كان مهددا فى كل مرة تشعر فيها الطوائف بأن قد لحقها ضرر فى هذا الحق (٤) ٠ ان التشريعات المتعاقبة الخاصة ببناء المدارس ، وحالة المعلمين ، ومنح الشهادات ، وجميع أشكال القيود غير المباشرة ، لا تنصب على مضمون التعليم وروحه واتجاهاته ، بل تنصب على الظواهر الخارجية (٥) من الطوائف الدينية ومن القوميات المتباينة ، وتستمتع بحرية مطلقة فى الشئون المادية والتعليمية (٦) ٠ وفى ٢٩ أكتوبر ١٨٤٠ صدر التماس موقع عليه من ثمانية بطاركة وأساقفه موجزه على النحو الآتى :

٧ ـ من اختصاص البطريرك والأساقفة والرهبان والشعب المارونى بناء الأديرة والمدارس والكنائس وأماكن العبادة استنادا الى التقليد القديم دون أى لزوم لتقديم طلب جديد للاعتماد سواء حدث ذلك فى الجبل أو فى المدينة ٠

١٠ ـ ممنوع استيلاء الحكام أو غيرهم على الأوقاف الخاصة بالأديرة والمدارس والكنائس والفقراء (٧) ٠

تأويل راهن غير ملائم

لم يؤول هذا الاستقلال التربوى منذ العثمانيين فى اطار تحليل النظام

السياسى اللبنانى والنظام التربوى . ومما لاشك فيه أن المخططين التربويين والدستوريين اللبنانيين قد أولوا بند ١٠ بوجهات نظر كلاسيكية ثلاث وخاصة بالمجتمعات المتجانسة . وكانوا فى هذا التأويل متأثرين باطار الدولة القومية .

فى التأويل الأول لم يكن الاستقلال المقبول من الطوائف ينظر اليه على أنه ينطوى على فدرالية تقوم على أساس شخصى فى التعليم ولكن على حرية التعليم . وتقوم هذه الحرية على رفض تأميم التعليم ، وعلى السماح لتعليم خاص بجوار التعليم العام ، وعلى عدم وضع قيود على الأفكار فى المدارس والجامعات ، وحق الآباء فى اختيار المدرسة ونوع التعليم لأولادهم طبقا لما ترتضيه ضمائرهم . ومن ثم فان مغزى بند ١٠ عند هذا التأويل يكمن فى اختيار المدرسة وفى التكامل بين المدارس الخاصة والمدارس الحكومية .

والتأويل الثانى أكثر حصرا من التأويل الأول . اذ هو يدور على أمور محض ادارية حول شئون المراقبة والتفتيش بما يتفق مع « المواصفات العامة للتعليم العام المنصوص عنها فى قوانين الدولة » .

والتأويل الثالث اكثر حرصا كذلك لأنه يمس بند ١٠ . فالطوائف المسيحية ترى أن النظام السياسى اللبنانى ليس ضامنا لتنمية الهويات الثقافية . والطوائف الاسلامية ترغب فى أن تعتمد القواعد « السوية » و « الحديثة » التى تحكم الدولة وعلى نحو ما يتفق والنظام اللبنانى البرلمانى . ويقول ادموند رباط « أن نقيض هذه الحرية والقيود التى تكبلها والتى لا تتجاوز الاشكال الخارجية مسألة مؤسفة . وناتجها الواضح هو تحويل لبنان الى نوع من « الأنماط الثقافية المتغيرة » . ولم تسهم هذه الحرية فى تصعيد التمزق الروحى التى تعانى منه لبنان (٨)

ويدور الخطاب السياسى عن الصراع منذ عام ١٩٧٥ وفى شأن التربية على استنكار التجزئة الثقافية من جهة ، ومن جهة أخرى على التأكيد على أن النظام التربوى اللبنانى لا يحترم الخصوصيات . والرأيان لا يشيران الى الطابع التعددى للمجتمع اللبنانى فى مبادئه الدستورية وفى أحواله الواقعية . وتتناقض التأويلات الضيقة للمدافعين عن الخصوصية الثقافية مع الأصل العثمانى لحق الطوائف ، وللممارسة العملية الدائمة فى التاريخ السياسى والتربوى . وعندما يمتدح مركز البحوث والتنمية التربوية مسألة

الأخذ بكتاب موحد فى التعليم نجد أن المعارضين للطوائف يتحاشون المناقشة فى اطار الاستقلال التربوى (٩) ٠

٢ ـ الطوائف والهويات

حالا وتحولات

يبين استقراء الوقائع ، فى المجتمع اللبنانى التعددى ، أن النظام التربوى يحترم خصائص كل مجموعة ٠ وأن كان ثمة صدام فذلك بسبب عدم الاعتراف المتبادل بشرعية هذا النظام ٠

الحفاظ على الهويات الثقافية

المثال النموذجى هو وضع الطائفة الارمنية التى لم تعترض يوما على النظام التربوى اللبنانى ، ولم تطالب بالمزيد للحفاظ على هويتها ، بل قبلت شرعية النظام مستغلة ما يوفره لها ٠ وتقوم المدارس الأرمنية بتدريس الأدب العربى والفرنسى والارمنى ، والتاريخ العربى والجغرافيا والتاريخ الأرمنى ٠ وكانت بعض المدارس الأرمنية ، قبل عام ١٩٧٥ ، تدرس جميع المواد باللغة الأرمنية ابتداء من مدارس روضة الأطفال حتى السنة الحادية عشرة ٠ وابتداء من السنة الثامنة يصبح التدريس باللغة العربية والفرنسية لاعداد الطلاب للامتحانات الرسمية ٠ وبعد عام ١٩٧٥ أصبح التدريس باللغة العربية كلغة أولى ، وباللغة الفرنسية كلغة ثانية ، وباللغة الأرمنية من حيث أنها لغة الأرمن ٠ ويدرس التاريخ الأرمنى ابتداء من عام ٦٠٠ قبل الميلاد حتى القرن العشرين من السنة الثامنة حتى نهاية المرحلة التعليمية فى كتاب مدرسى مكون من ستة أجزاء وكذلك يدرس الأدب الأرمنى ٠ وابتداء من السنة الثامنة توزع ساعات التدريس على النحو التالى : ست ساعات للغة العربية ٠ وست ساعات للغة الفرنسية ، وست ساعات للغة الأرمنية ، وساعتان للغة الانجليزية ٠ والجدول الحكومى بالاضافة الى هذه الدروس الخاصة يسمح للطلاب بالتقدم للامتحانات الرسمية والالتحاق بالتعليم العالى ٠ وفى عام ١٩٧٣ أشرف الشاعر سعيد عقل على مسابقة فى اللغة العربية بين طلاب مدرسة أرمنية ومدرسة اسلامية ٠ وقد حصل الطالب جاربيس دابا عنان على الجائزة الأولى ٠ وقد التحق هذا الطالب بكلية الطب بالجامعة الأمريكية

فى بيروت · وهذه المدرسة الأرمنية التى يتبعها هذا الطالب الفائز تضم اثنين وعشرين طالبا لبنانيا غير أرمنيين فيما بين ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣ ويدرسون اللغة الأرمنية · وغالبية المدرسين ليست من الطائفة الأرمنية · ويقرر الأب فارتان أشكاريان مدير هذه المدرسة أن « ستة ملايين أرمنيا ، فى العالم، يجب عليهم الحفاظ على وحدتهم · وفى عام ١٩١٥ حاولوا سلبنا من لغتنا التى هى تعبير عن ايماننا وهويتنا · انها مدرسة نشعر فيها بالراحة أو كما يقولون نشعر أننا فى بيتنا » · وتصدر المدرسة مجلة باللغة الأرمنية · وقبل عام ١٩٧٥ كانت المدرسة تضم بين ستمائة وسبعمائة طالب ، وفيما بين ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣ كانت تضم ٣٣٥ طالبا » (١٠) · والتيار السائد عند الأرمن أن لبنان هو البلد الوحيد الذى يسمح لهم بالمحافظة على هويتهم وتنميتها ·

أما فى مدرسة نازريان منوكيان فليس ثمة تدريس باللغة العربية فى مواد التاريخ والجغرافيا وعلى الأخص بعد الغاء الشهادة الابتدائية · ولكن منذ ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨ أدخلت مواد التربية المدنية والتاريخ والجغرافيا فى مناهج التعليم الابتدائى ، واللغة العربية مثل اللغة الأرمنية ابتداء من الحضانة · ويدرس التاريخ الأرمنى والجغرافيا فى جميع الفصول · وتدرس اللغة الأرمنية ست ساعات ، واللغة العربية ثمانية ساعات فى الأسبوع فى التعلي الابتدائى ، وفى التعليم الثانوى تدرس اللغة الأرمنية ثلاث ساعات فى الأسبوع ، وتدرس جميع المواد باللغة العربية أو الانجليزية · ويقرر هنرى أورفليان مدير المدرسة أن اللغة الأرمنية أصبحت لغة ثانوية(١١) ·

أما مدارس الطوائف المسيحية الأخرى فقد كانت هى الأخرى ملتزمة بهويتها وذلك بفضل نتائج الحرب الأهلية وبفضل النظام اللبنانى نفسه · ويرى الأب عبد الله داغر أن المدرسة الكاثوليكية هى حصن الأمان فى مستقبل الأيام(١٢) ·

ويعلن الأب جان ثابت مدير جامعة الروح القدس بمناسبة تأسيس كلية اللاهوت باعتبارها كلية تتبع الفاتيكان ، أن هذه الكلية معانة من قبل الجامعة ·

واذا استطردنا فى النقاش يمكن القول بأن الفلسطينيين كذلك قد حافظوا على هويتهم الفلسطينية فى اطار النظام التعليمى اللبنانى(١٤) ·

التكامل بدون قهـــر :

اذا كانت الصراعات التربوية قد أفضت الى مزيد من التجـــزئة فان التطور التلقائى للنظام قد حقق تكاملا بدون قهر كما أوضح ذلك المثـــال الأرمنى ، وبزوغ ثقافة لبنانية على وجه العموم • ويقول نصيف نصار أنه « اذا كان ثمة ثقافة مسيحية متميزة فى لبنان فهى ليست الا ثقافة ثانوية بالنسبة الى الثقافة اللبنانية • واذا كان ثمـــة ثقافة لبنانية متميزة فهى ليست كذلك الا فى اطار تجمعات تاريخية يتكون منها المجتمع اللبنانى • والثقافة اللبنانية هى ثقافة عـــربية ولبرالية وتعددية فى آن واحـــد • والصراعات الثقافية ، فى لبنان ، ليست صراعات فى حد ذاتها بلا حل • وهى ليست مهيمنة الا بسبب أنها مندمجة فى صراعات جماعية »(١٥) •

أن مشكلة تعليم الأدب العربى هى دائما موضع صراع لأنها متناولة على الصعيد الأيديولوجى مثل مشروع العروبة المنشغل به مركز البحوث والتنمية التربوية(١٦) • بيد أن الموقف مختلف فى شأن التعليم على نحو ما يعايشه الأساتذة والطلاب • ويؤكد حسن توفيق شقير مدير مدرســـة حسين بن على ببيروت أن « البرامج لا علاقة لها بالحياة • وقد كشفت الحرب الأهلية النقاب عن سخافات برامج الأدب العربى والأدب الفرنسى ، وقلة واقعية برنامج الفلسفة العربية • وما قيمة الأحاديث عن الجاهلية ؟ أما بالنسبة الى التربية المدنية فتدور على الأوضاع القانونية » • وفى احدى الندوات التى ضمت عشرين طالبا فى التعليم الثانوى من مدرسة خديجة الكبرى للبنات ، ومدرسة عائشة بكر ومدرســـة عمر بن الخطاب للأولاد انتهى الطلاب الى نتيجة مفادها أن « برنامج التاريخ يخـــلو من الاستمرارية ومن الربط بين الماضى والحاضر » • أما بخصـــوص منهج الأدب العربى فيقرر الطلاب أن « جبران خليل جبران مهم ولكن يقال أنه مطروح فى المنهج لاحداث توازن طائفى مع أحمد شوقى ، وليس على أنه جدير بتدريسه • ويشغل كل من الجاحظ وابن الرومى معظم أجزاء كتاب الأدب العربى فى حين أن جبران لا يشغل الا بضع صفحات »(١٧) •

وثمة بحث آخر يدور على الواقع الحى فى المناهج التى هى موضع خلاف ، ولا يدور على الخطـــاب الأيديولوجى ، ويدلل على بزوغ تكامـــل بدون قهر قد أثمر لأنه ليس متكاملا • وفى جامعة لبنان انزلقت مشـــكلة

التعريب الى صراع بلا نتيجة . ومنذ عام ١٩٧٦ حيث نشأت اقســـام فى اقاليم متباينة اثر الحرب الأهلية اذا بمشكلة التعريب قد خلت من الجانب الايديولوجى . وفي الأقسام الغربية دارت الرغبـــة على تنمية اللغـــات الأجنبية . أما فى أقسام الدولة فقد ذاع التعريب . والتحليل المقارن ، عند تيودر هانف ، المغموس فى التجربة اللبنانية وفى تجارب المجتمعات التعددية ، يحدد كادرا اجرائيا لتنظيم الصراعات بين الهويات الثقافية . يقول « ان التوافق مثمر عندما تخرج التربية من دائرة الصراع السياسى (...) وثمة مجتمعات تعددية عديدة يحدث فيها الصراع التربوى عندما تحاول طائفة من الشعب فرض ثقافة متعالية أو ادماج الأقليات بالقوة(...). ان حكمة التربويين فى سويسرا وهولنده وبلجيكا مؤسسة على الاعتراف بهذه القيود . فهم لا يحاولون الاهابة بالتربية فى تحقيق أمر غير قابل للتحقيق . بل هم يحاولون ، على الضد من ذلك ، تقليص الصراع (...). ان اللامركزية أو الاســتقلال الطائفى فى التربية يعنى استبعاد الســـلطة المركزية من مجال التربية من حيث هى أداة التكامل القومى ، ومن الاهابة بالتخطيط الاجتماعى الســـياسى . ومن الواضح هنا ايجابيات تقليص الصراعات . وكلما ضعف استثمار المدارس ، عن عمد ، فى عمليات التطبيع الاجتماعى ، وتجنيد العقول ، ضعفت التربية فى أن تكون مجالا للصراع . وحيث أن التربية ، فى المجتمعات التعددية ، مرتبطة ارتباطا دقيقا بمسائل اللغة والدين والهوية الثقافية فانتحييدها السياسى يمكن أن يكون عاملا قويا فى تخفيض امكان الصراع »(١٨) . ويستخلص سليم أبو من تحليل الوقائع نتيجة مفادها أن « منح الطمانينة السيكلوجية الضرورية لجميع الطوائف عرقية اللغة والمندمجة فى الأمة من شأنه أن يشعرهم بأن احتكاك اللغات والثقافات ليس عامل تهديد وانما هو عامل اثراء » (١٩) .

واذا كان ثمة طائفية فى جامعة لبنان فهى ليست ثمرة النظام التربوى وانما ثمرة عدم شرعيتها فى العقل الجمعى . فكل رفض للتباين - فى حدود بند ١٠ - من شأنه أن يولد مزيدا من الروح الطائفية . والنتيجة : ضرورة اقران الطائفية من أجل الوحدة . ورفض هذه النتيجة معناه تبرير الطائفية وذلك باثارة استجابات دفاعية من قبل الهويات الثقافية :

مشـكلة الاسـتمرارية ؟

يغطى طرح مشكلة الهويات الثقافية من خـلال النظام التربوى فى لبنان ، وعلى الأخص من قبل الطوائف المسيحية ، تخوفا على استمرارية مؤسسات التعليم الخاصة تجاه الأعباء الاقتصادية وتوسع القطاع الرسمى فى مجال التعليم ٠ ٥واذا لم يكن هذا التخوف غير مقبول فثمة تساؤل ، على الأقل ، عن امكان استمرارية هذه الهويات ازاء الضائقة الاقتصادية فى اطار تصاعد دور الدولة ٠

فهل ثمة مبرر لفقدان الثقة من قبل الهويات الثقافية فى مواجهة الدور المتصاعد للدولة ؟ كان التعليم الطائفى ، فيما مضى ، وعلى الأخص عند الطوائف المسـيحية ، يفيـد من الارساليات الدينية والحماية والمعونة الخارجية ، ومن الشروط الاجتماعية والاقتصادية غيـر المجهدة للمدارس وللآباء ٠ ولكن هل ثمة تخوف من اندثار هذا التعليم الطائفى ، ومن تحول الاستقلال التربوى للطوائف الى مجرد استقلال صورى محض ٠

ان مشكلة الاستمرارية مطروحة بسبب تغير الظـروف الاجتماعية والاقتصادية ، ومع ذلك فالتكيف ممكن ٠ فالدولة اللبنانية لم تكن ، يوما ما ، دولة شمولية على نحو ما يشوهها أولئك الذين يهاجمون الخصوصية ٠ فالدولة ، فى بنائها السياسى ، تترجم عن نفسها عمليا فى هذا التحالف بين الطوائف الذى يدافع أعضاؤه عن الخير العام والخصوصية أو عن الثقافة الطائفية ٠ ثم ان المدارس الطائفية فى امكانها دائما أن تؤدى دورا ايجابيا فى التنافس ٠ ان المطلب الأساسى هو أن تكون فى موضع القوة لكى تتمكن من السيطرة فى حالة اندلاع الصراع ٠ ولكن خارج السلطة المركزية التى تضمن الوحدة والكلية فان الاستقلال الثقافى المعـزول لا يتضح فى المدارس الا فى اطار الفولكلور وبعض التعبيرات الفنية ٠

التكيف بدلا من الخطاب السوقى :

للتكيف طرق ثلاثة :

— الحفاظ على التعليم الدينى فى جميع المدارس الحكومية والطائفية ٠ وقد صيغ مطلب اسلامى واضح فى شأن ادخـال جميع التعاليم الدينية فى المدارس ٠ وقد بلور نهاد عطانى الاتجاهات الاسلامية ازاء النظام السياسى

فى قوله بأن الدولة تزعم أنها مسئولة مسئولية كاملة عن التعليم الدينى فى المدارس الحكومية فتوجه هذا التعليم وتنظمه وترعاه وتزيد مرتبات أولئك الذين يقومون بتدريس الدين · وهذا مضاد تماما للعلمانية · فهل نفهم من ذلك أن نسمى هذه الحالة اسما آخر »(٢١) ·

ـــ السماح بالاختيارات المتباينة للطوائف فى جميع البرامج الرسمية وجميع المستويات · ولكن لنكن واقعيين ذلك أن هذه الاختيارات محدودة بالضرورة ، سواء فى المدارس الحكومية أو المدارس الطائفية ، بسبب صعوبة مواجهة الاختيارات التى لا يستطيع الطلاب تغطية تكاليفها اذا لم تستوعب عددا كافيا من التلاميذ أو الطلاب · فما هى اذن هذه الاختيارات المتباينة ؟ اللغة الأرمنية ، والسريانية ، واللغات الأجنبية ، والأدب اللبنانى المكتوب باللغتين الفرنسية والانجليزية ، والأدب اللبنانى المكتوب باللغة العربية ··· ؟

ـــ استغلال تراث النظام التعليمى اللبنانى بهدف ادخال تراث الطوائف فى البرامج من غير تحديات أو نزعات شوفينية · والنموذج الأرمنى ، فى هذه الحالة ، متميز ، اذ هو سلوك أقلية تحترم مبدأ التعددية وشعاره « التزام الحدود يفضى الى حسن الجوار » ·

ـــ المشاركة مع القطاع العام فى مجال التعليم ، مما يؤدى الى تخفيض الرسوم الرسمية الخاصة بالتعليم ، والى التآلف بين القطاعين العام والخاص بدلا من العداوة · فهذه العداوة انما تنشأ من التخوف من عدم الاستمرارية الثقافية للهويات الثقافية ·

ان حدوث الشقاق بين المصالح الثقافية الطائفية شر مردود الى الخطاب الصراعى عن التعليم · ان التكتيك السوقى الذى تسلكه طائفة ضد أخرى يعرقل أى تغير ثقافى سواء على مستوى الدولة أو على مستوى الطائفة · وعلى الضد من ذلك التكيف فى بند ١٠ من الدستور فانه يسمح بالتغير فى اطار احترام الهويات الثقافية ، والتكامل بدون قهر على نحو ما هو وارد فى النموذج الأرمنى ·

أن لجنة المدارس التابعة من البطاركة والأساقفة الكاثوليك فى لبنان قد حددت الطريق · واستنادا الى قانون ٨١/١١ الخاص بتأسيس مجلس الآباء فان اللجنة تراعي المخاوف وتوصي بما يلي :

ـــ الانتباه الى التحكم فى المدارس بدعوى ضــــمان التحسينات الاجتماعية ، ومن هنا تاتى الأهمية الأساسية فى رفض أية وصــــية على المـــــدارس ٠

ـــ رفض أية منظمة أيا كانت وأيا كان موقعها يكون من شأنها فقدان الهوية الكاثوليكية ٠

ـــ الاعلان عن المسابقات العامة لتحقيق العـــــدالة الاجتماعية ، وتنشيط التربية والثقافة مع مراعاة الطابع الجوهرى للمدارس الكاثوليكية من حيث أنها تابعة للكنيسة الكاثوليكية ٠

ـــ ان الدولة لا تهتك حق التدخل اذا لم يكن اتماما لواجبها فى تنظيم الأمة وحماية حريات المواطنين ، وتحقيق العدالة ٠ فليس فى وسعنا سوى الرفض لأية رعاية أيا كانت يكون من شأنها اقحام شخصيات أو هيئات لا علاقة لهم بمدارس الطائفة مباشرة أو غير مباشرة فتفقد المدارس هويتها وخصوصيتها (٢٢) ٠

ان هذا التأويل للنظام التربوى اللبنانى يتفق وروح البنـــد ١٠ من الدستور ٠ وهو يرد على اعتراض من قبل أولئك الذين يعتقدون فى أن تقوم المدرسة بالتطبيع الاجتماعى وتتكامل مع باقى العوامل٠ويطرح تيودر هانف ، فى بحث مقارن ، البعد الحقيقى للمدرسة فى المجتمع التعددى :

« يقدم لبنان دليلا ساطعا على عجز المدارس فى تغيير الاتجاهات السياسية التى تتبناها مؤسسات أخرى » ٠

وثمة بحث عن الاقليات ذو نتائج هامة وهو يدور على الطلاب المسلمين فى المدارس المسيحية والطلاب المسيحيين فى المدارس الاسلامية ٠ وفى كلتا الحالتين فان اتجاهات الطلاب متسقة مع التيار السياسى لطائفتهم وبمعزل عن المدرسة التى يتعلمون فيها ٠ فالمسلم ، فى مدرسة مسيحية ، يظل سياسيا مسلما ، وكذلك المسيحى أو اليهودى ٠

اذا كانت التربية السياسية للمدرسة داخلة فى منافســـــة مع هيئات أخرى فان المدرسة معرضة لفقدان الطريق ٠ ولهذا من الصعب الاعتقاد فى تمكن التربية من تغيير الاتجاهات والاراء فى حالة الانقســــامات العميقة

والصراعات التى تتميز بها المجتمعات التعددية · ان التربية أداة عاجزة عن تحقيق التكامل السياسى(٢٣) ·

● ● ●

ان بند ١٠ فى الدستور اللبنانى مقولة دستورية ملائمة للمجتمعات التعديدية · انه أكثر ـ نأن يكون مجرد تراث ثقافى ، وأكثر من أن يكون مجرد حرية التعلم · وهذا التهيؤ له جذور مشـــتركة بفضـــل القنوات الدبلوماسية والقواعد المتباينة فى ادارة أوضاع المتعلمين ، وفى انفتاح المدارس والجامعات ، وفى معادلة الدبلومات ، ولكن يمتنع تحكم الدولة فى روح المناهج ومضمونها ·

ان التباينات الثقافية في مجال التربية تنطوى على صراعات اقل مما تنطوى على تفاوت ثقافى بين الطوائف (٢٤) · فقبل عام ١٩٧٥ كان أكثر من ثلث الطلاب مسلمين فى أغلب المدارس الكاثوليكية هذا مع ملاحظة أن هذه المدارس كانت تطرح مشكلة التعليم الدينى بالنســـبة للطلاب غير المســيحيين ·

ان النظام التربوى اللبنانى يطرح عدة تساؤلات خاصـــة بالتعليم ووحدة الأمة كما انه ضد القول بأن الأمة هى الدولة ، وأن الدولة تجسيد للأمة · ومن شان هذا المبدأ أن يجعل الدولة مستقرة عندما تسحق الهويات الثقافية أو عندما تدين المهاجرين بأنهم انفصاليون · وقد حل ستالين هذه المشكلة : أية وحدة ممكن أن تكون بين يهود جورجيا وطاجستان وروسيا وأمريكا وهم منفصلون بعضـــهم عن بعض ، ويحيـــون فى أماكن متباينة ويتكلمون لغات متباينة ؟ »(٢٥) ، لقد أجابت الصهيونية عن هذا التساؤل فانهار مبدأ القوميات ·

ان صحوة الهويات الثقافية فى المجتمعات المتقدمة ، وسقوط الثقافة المتجانسة ، ومتطلبات العلاقات بين الثقافات تجعـــل من البحث المقارن للهويات الثقافية فى الشرق الأدنى عمـــلا مفيدا · ويواجـه الشرق الأدنى أحد الخيارين : لبننة العلاقات بين الهويات الثقافية أو نقض هذا الأسلوب · والخيار الثانى ، على الرغم من العنف الداخلى والخارجى خـــلال ثمانى سنوات من الحرب ، غير مضـــمون النتائج ، وفى جميع الأحـــوال باهظ التكاليف ·

الملاحظـــات

١ ـ هذا هو مضمون بنود الدستور اللبناني الثـــلاثة فى ٢٣ مايو ١٩٢٦ :

بند ٩ ـ ان حرية الضمير مطلقة والدولة تحترم جميع الطوائف ، وتضمن حرية ممارسة العقيدة وحمايتها بشرط ألا يضر بالنظام العـــام ، كما تضمن لجميع المواطنين أيا كانت طقوسهم احترام أحوالهم الشخصية واهتماماتهم الدينية ٠

بنــد ١٠ ـ التعليم حر طالما لا يضر بالنظام العام وبالأخلاق ولا يمس كرامة الطوائف ٠ ولن تكون ثمة عوائق أمام حق الطوائف فى أن تكون لها مدارس بشرط توفر المواصفات العامة الخاصة بالتعليمات التى تمليها الدولة٠

بنــد ٩٥ ـ (القانون الدستورى فى ٩ نوفمبر ١٩٤٣ ، بند ٥) ـ ستمثل الطوائف تمثيلا عادلا فى الوظائف العامة وفى تشكيل الوزارة دون الاضرار بمصالح الدولة ٠

— Mgr. Basile Homsi, **Les capitulations et la protection des chrétiens au Proche-Orient au XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles,** Harissa (Liban), Imprimerie Saint-Paul, 1956, 420 p., pp. 258-284. Cf. aussi Sélim Abou, **Le bilinguisme arabe français au Liban,** Paris, P.U.F., 1962, 502 p., pp. 158-198.

— Homsy, **op. cit.,** p. 284.

— Georges Young, **Corps de Droit Ottoman,** Oxford, Clarendon Press, 1905, 7 vol., vol. 2. Cf. aussi les documents officiels ottomans : Baron I. de Testa, **Recueil des traités de la Porte ottomane,** Paris, Amvot et Muzard, 1866-1884; et Gabriel Effendi Noradounghian, **Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman,** Paris, Leipzig et Neuchatel, 1902.

— Edmond Rabbath, **La Constitution libanaise. Origines, textes et commentaires,** Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise, "Section des Etudes juridiques, politiques et administratives", V, 1982, 557 p., pp. 115-117.

— Cf. Ibrahim Aouad, **Le droit privé des maronites au temps des émirs Chéhab (1697-1841)**, Paris, Geuthner, 1933, p. 30.

- Asad Rustom, **Les sources arabes de l'histoire de la Syrie sous le mandat de Muhammad 'Ali Basha**, Beyrouth, Publications de l'Université américaine, vol. 5, 1933, pp. 208-211.

— Edmond Rabbath, **op. cit.**, p. 117.

— Theodor Hanf. **Erziehungswesen in Gesellschaft und politik des Libanon (L'éducation dans la société et la politique du Liban)**, Germany, Bertelsmann Universitätsverlag, 1969, p. 398.

— Renseignements fournis au cours d'une interview dirigée par Nada Moufarej, en mars 1983, dans le cadre d'une recherche, sous notre direction, par les étudiants de la Faculté d'Information et de Documentation (II) à l'Université Libanaise.

— **Ibid.**, renseignements fournis au cours d'une interview dirigée, en mars 1983, par Mireille Saad Kassas.

— Rencontre au Bureau Pédagogique de la Congrégation des Saints-Coeurs, 14 octobre 1982.

— Jean Tabet, Conférence à l'occasion de la proclamation de la Faculté de Théologie de Kaslik comme Faculté pontificale, Janvier 1983.

Cf. la recherche de Joseph Abou Nohra, **Contribution à l'étude du rôle des monastères dans l'histoire du Liban. Recherche sur les archives du Couvent St. Jean de Khinshara (1710-1960)**. Thèse d'Etat, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1983, p. 1050.

— Gilberte Rizk, et Claurette Nehmé, **Milieu scolaire et possibilité d'action sociale**, monographie de fin d'études, Ecole Libanaise de Formation sociale, juillet 1972, 56 p. polyc. A propos de cette monographie : Antoine Messarra, "La Palestine vue par les enfants palestiniens", in **L'Orient-le-Jour, supplément** no. 60, 29 juillet — 4 août 1972, pp. VI-VII.

Le supplément **Samedi de L'Orient-Le Jour** (no. 200, 26 mai — 1 juin 1973) titrait en couverture : "La XVIIe communauté" pour une série d'articles sur les Palestiniens, avec un article sous ce titre de Narwan Hamadé. Nous pensons que le système libanais jouit d'une forte capacité à la fois d'assimilation et d'exclusion, par un ensemble de processus uniforme et complexe.

— Nassif Nassar, Les chrétiens et les alternatives culturelles au Liban, Beyrouth, mars 1982, inédit, p. 21 (dact.).

— Cf. sur ce projet : A. Messarra, "L'arabe fondamental, un problème pédagogique et social", in **Recherche et Développement,** bulletin d'information du CRDP, No. 1, décembre 1973, p. 4.

— Entretiens avec Henriette Pharès, en mars 1983, dans le cadre de travaux collectifs, dirigés par nous-mêmes, des étudiants de la Faculté d'Information et de Documentation (II), à l'Université Libanaise.

— Theodor Hanf, "Education and consociational conflict regulation in plural societies", ap. F. Van Zyl Slabbert and Jeft Opland (eds.), **South Africa : Dilemmas of Evolutionary change,** Institute of Social and Economic Research, Rhodes University, Grahamstown, 1980, pp. 224-248.

— Sélim Aboud, **L'identité culturelle. Relation inter-ethniques et problèmes d'acculturation, Paris,** Antropos, 1981, p. 235.

— Cf. sur ce point Nassif Nassar, **op. cit.,** p. 15.

— Nouhad Itani, **"Attitude islamique à propos de l'identité", in Que veulent les musulmans, de la formule à son contenu?,** Beyrouth, al-Marqaz al-islami li-t'lam wa-l-inma', 1982, p. 44, pp. 15-22, C'est nous qui soulignons dans le texte.

— Congrès sur l'Education islamique, 15-21 mars 1982, **al-Fkr al-tarbawi al-islami,** Beyrouth, Dar al-Maqasid al islamiyya, 1982, 5 vol.

— Salim Nasr, "L'islam politique et l'Etat libanais 1970-1975", **ap.** Olivier Carré (dir.), **L'islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui,** Paris, P.U.F., 1982, p. 270, pp. 31-43.

— Assemblée des patriarches et évêques catholiques au Liban, Commission pour l'école, No. 1759/82. "Quelques considération au sujet des comités de parents", 25 janvier 1982, p. 5 (dact.).

— Theodor Hanf, "Educational and consociational conflict...", **op. cit.** Arend Lijphart écrit dans cette perspective (**op. cit.**, p. 42) : "It is in the nature of consociational democracy, at least initially, to make plural societies more thoroughly plural. Its approach is not to abolish or weeken segmental cleavages but to recognize them explicitly and to turn the segments into constructive elements of stable democracy."

— Theodor Hanf écrit : "Si un segment ou une communauté est défavorisé sur le plan éducationnel, il est naturellement dans une situation défavorable à la régulation du conflit consociationnel" (Education and consociational conflict...", **op. cit.**).

— Michel Oriol, "Identité produite, identité instituée, identité exprimée. Confusions des théories sur l'identité nationale et culturelle", in **Ethnies, cultures, nations, cahiers internationaux de sociologie,** LXVI, Janvier - Juin 1979, pp. 5-90, pp. 19-28.

هويات الشباب وادراك الزمان

فنسنزو بادليونى (ايطاليا)

يتناول هذا البحث ادراك الزمان فى ايطاليا لدى الشباب ٠

وفيما بين ١٩٧٦ ـ ١٩٧٩ نشرت مجلات اليسار الجديد والصحف ودور النشر كميات مهولة من الخطابات وروايات السيرة الذاتية مكتوبة بأقلام مجهولة ومؤلفين شبان ٠ ومقصدهم الظاهر استنكار الكتب ، وتوصيل الرغبة فى مواصلة النضال ، وفى ارادة التغيير ، وفى الرغبة فى أن يكونوا موضوع حب ٠ ولم يكن النقد مقصورا على مؤسسات الدولة بل ايضا على الحركة ذاتها ٠ ويجب الا ننسى أنه فى النصف الأول من السبعينيات من هذا القرن فى ايطاليا بزغت قيم ثقافية مضادة ، وأحـــدثت تغييرا فى تناول أنحاء عديدة من الواقع ٠ وفى النصف الثانى من السبعينيات اصطدمت هذه التوقعات مع تزايد تعقد النظام الاجتماعى الثقافى ٠ مثال ذلك الأزمات الاقتصادية أوضحت أن الخيرات الاجتماعية ليست بلا حـــدود ٠ وعانت الجماعات اليسارية المتطرفة من الهزيمة فى الانتخابات ، وكانت سياسة الحزب الشيوعى تقديم تنازلات لجميع الطبقات ٠ وقد عانى الشباب اليسارى الجديد من هذا الانقلاب بسبب آمالهم العريضة فى التغير الاجتماعى الثقافى٠

وبعد استطلاع هذه الرؤية الجوانية لهذه المواد انتقل الى تحليل مباين ولكنه متفق مع الرؤية السابقة ويدور على ادراك الزمان ٠ وهنا ثمة أنحاء ثلاثة ؛ (١) تفتيت موضوعية الزمان الاجتماعى ؛ (٢) مركزية الزمان الراهن ؛ ( ) التعرض لانفعالات شديدة ٠

ان تدمير الزمان الاجتماعى له جذور عميقة ٠ وقد كان السبب فى ذلك بداية ظهور الراسمالية التجارية ٠ ومن المعروف أن الثـــورة الثقافية قد حررت الحرية الذاتية من القيود التقليدية (الأسرة ، الجماعة ، الدين الخ)

ومن الوتيرة الزمانية لتهدئة التباين الاجتماعى وحراك العمالة اللازم للبيئة المنتجة الجديدة · فى هذا الاطار فان قمة التحرر الذاتى ليس لها مثيل فى التاريخ الغربى الا عند النخب الفنية · وكانت هذه النخب تحيا حياة فوضوية وبوهيمية من شأنها اتلاف الزمن فى حين أن الزمن مكافىء للمال عند الاخرين · فتحول الليل الى نهار ، واختفى الجدول المنظم لمواعيد الطعام · فقد كان يحلو لهم أن ينغمسوا كلية فى العشق والصداقة والفرجة والمشاكسات المتبادلة · ولهذا كانت النزعة الاجتماعية عاطفية الطابع واشكالية فى اطار التكيف مع البعد الزمانى ·

لقد أدت القيم الثقافية المضادة ، فى النصف الأول من السبعينيات ، الى تجميع الجماعات الاجتماعية المتباينة والمتصارعة مثل الشباب والنساء والعمال · وفى النصف الثانى من السبعينيات تلاحمت القيادات الاجتماعية المتصارعة حول الاحتياجات المباشرة · وقد كان لهذه النقلة من البعد الاجتماعى الانثروبولوجى الى البعد السيكلوجى البيولوجى نتائج هامة اذ فتحت الباب على مصراعيه تجاه الأسلوب البرجماتى ، والاستقلال الذاتى · وهزت الروابط بين التنظيمات ، والتحالفات الطبقية · وكل هذا كان من شأنه أن يفضى الى ضخامة المسئولية الفردية وذلك بانتزاعها من العلاقات الحيوية والقيم الموجهة ·

ولذلك فان كبت الماضى وتضخيم النزعة التحريرية مرتبطان ارتباطا عميقة بانهيار المشروع الجماعى الذى كان فى صورته اليوتوبية ، فى الماضى القريب ، يميز تمرد الشباب · وهذه الوثائق تفتقر الى أحداث عينية قد تستلزم رابطة بين العلة والمعلول · ووصفها قد يستلزم بعدا زمانيا مباينا للبعد الزمانى الراهن · وهذه الوثائق تزود المؤلفين بخبرات ذاتية ، بعالم جوانى يموج بالماضى والمستقبل ، وما حدث فى الماضى وما سيحدث فيما بعد ، والربط بينهما ، والاحساس بالمشاعر المتناقضة · ثم ان المؤلفين أحيانا ما يتوقفون عند ترتيب القص من أجل التعبير عن أمزجتهم الشخصية التى يكتبون عنها · ومن ثم يمكن الكشف عن الخبرات الذاتية ، وعن وجود أنا يواجه صورته المنعكسة فى مرايا متوازية ·

والزمان الراهن هو المساحة القائمة بين الاختيار والاستمرارية ، وبين

الحيوية والسكون · وهذا الزمان هو بعد غيـــر محكوم ثم هو عابر من حيث أن الآفاق المعرفية للزمان ، على نحو ما هى واردة فى الماضى والمستقبل· غير واردة ·

كيف اذن يتحكم المؤلفون فى الحاضر ؟ ولماذا يعتبرون الحاضر محورى بالنسبة اليهم ؟ وماهى التعاليم التى يستخلصونها ؟ هنا ينبغى التنويه بأن هذه الوثائق عادة ما تصف مواقف انفعالية ينغمس فيها المؤلفون أو يودون الانغماس فيها (كاتيفاتشى ١٩٨) والعامل المتكرر الذى يبدو أنه يشـــكل حاجة قوية لاختبار الحوادث المرتبطة غالبا بالجنس والمخدرات والعنف ؛ فى حاجة الى اقتناص الانفعالات التى انطلقت بفضل حوادث طائشة · هذه الوثائق تكشف عن لعبة غريبة · فوصف المؤلف لموقفه الوجودى أسوأ من غيره من المؤلفين الاخرين · ويتنافس الشباب والنساء واللواطيون فيما بينهم لكى يعترف بهم كمجموعات هامشية وسيئة التكيف · وهذه اللعبة التى تكشف عن ضحايا تعرض الدور الهامشى للشباب المعاصر للخطر · (بارتلى ١٩٨١) · ومع ذلك ففى امكاننا أن نحسن الفهم اذا ما عـــرفنا التراث الكاثوليكى الغربى وبعض التيارات الفوضوية بل ان الفكر الماركسى ينظر الى التطرف والاستغلال على أنه علامة على وجود أمل فى خلق مستقبل جديد وأفضل وهذا هو ما يسمى قوة الضعيف (ترنر ١٩٦٩) ·

وهذا الاعتقاد الاخروى ، فى النصف الثانى من السبعينيات ، لا يشكل قيمة ايديولوجية ضرورية لتوليد أنشطة جماعية ومتصارعة · بل على الضد من ذلك فان لها معنى ذاتيا ، وتصور أملا فى اعادة تكوين هوية خالية من أية تحكم · هذا هو الرأى الذى ينبغى التسليم به لكى نفهم البحث المتواصل والمرهق عن خبرات متطرفة وحيوية · اذ يبدو كما لو كان الانسان يشعر بأنه لا يستطيع الحياة لحظة واحدة من غير أن يرتعش من اليقين ، ومن غير أن يستمتع بالمغامرة ، ومن غير أن ينتشى بالاغتصاب · وايثار التعرض للجنس والعنف يصل الى منتهاه الجـــذرى بحيث يلوث عالم العـــلاقات الشخصية والنفسية بالجنس والصراع فى جو مفعم بالتوتر المتغير · وكل رابطة بين الانسان والأسرة والعمل والصداقة من جهة وحركة الشباب من جهة أخرى هى موضع تحدى · فمثلا يمكن لعاشقين أن يشعرا بالسعادة

من حيث هما عاشقان ولكن عليهما أن يدمرا نفسيهما لكى يتحررا مما يمكن تسميته رابطة كابتة ٠

ومن أجل فهم أفضل محاولات اعادة تكوين الهوية عبر التعرض « هنا والآن » لمواقف انفعالية ضخمة من المفيد أن نتبع اقتراحات جوفمان عن الأحداث المفجعة ٠ والأحداث المفجعة هى تلك التى تناقض المواقف الروتينية، وتولد نتائج طائشة وأشكالية فى حيز ضئيل من الخبرات ٠ مثال ذلك : الرياضة ، والوظائف الخطرة ، والميسر ، وألعاب الحظ ، وأداء الممثلين ، والسياسيون ٠ فالانسان ، فى هذه الأحداث ، معــــرض لمخاطر جسمية ونفسية ، وعليه أن يستسلم ، ويفقد السيطرة اذا اراد أن يقتنص الفرصة السانحة المقدمة له فى لحظات قليلة ٠ وحيث انه غير قادر على ممارسة أى تناول مسبق للنتائج فعليه أن يتحلى بسمات شخصية (مثل الشـــجاعة والتماسك وحضور الذهن) ٠ هذا ويحتفى الفعل بالارادة الذاتية بفضـل الكشف عن الطبع تحت ضغط معين ٠ ومن الشائع أن هذا الطبع يمكن أن يكتسب أو يفقد ٠

والآن من المفيد العودة بكل هذه التصورات الى ادراك الزمان ٠ أن تحيا فى الزمان الحاضر فحسب ، وأن تبقى عند حــــافة الســلاح هى وسائل للتنبؤ بالمستقبل فى محاولة للتحكم فى عامل واحد على الأقل ٠ ومن الاستجابة لهذه الاحداث المفجعة يستخلص الفاعل ملامح سلوكه المحتمل فى المواقف الدرامية المحتملة ٠ وهكذا يكون قادرا على التنبؤ بكيفية تقويمه فى مستقبل الأيام ٠ ويبدو ذلك على أنه نمط ثقافى قديم تكون فيه لحظة التعرض للمغامرة بمثابة المبادرة ٠ وأيا كان الأمر فان الفارق هو أن شباب اليوم يمارس هذه الطقوس بنفسه دون أن يتلقى أى اعتراف من الكبــار ٠ فهم سيظلون شبابا أو بالأدق سيظلون دائما فى موقف خطر ، (ترنر ١٩٧٢) ٠

ونخلص من ذلك الى أن المستقبل يقدم أفقا زمانيا مرعبا حيث من الممكن حدوث أى شىء قد يكون خيرا وقد سيئا ٠ «من المحال أن يبدأ المستقبل» كما قال لومان ٠

وهذه المفارقة الزمانية تستلزم ممارسة طقسـا على ما هو جـديد ،

ومحاولة لتنميط سحره وبهجته • والشاب فى محاولته تشكيل هويته بنفسه لا يختار عالما ممكنا ، ولا يريد أن ينخرط بكل مشاعره فى اختيار احتمال واحد من احتمالات المستقبل العديدة • انه يريد أن يفتح الباب على مصراعيه لكل الاحتمالات التى تقدمها بوفرة الاخلاط الثقافية المعاصرة • (بوسللى وزنوزى ، ١٩٧٨ ؛ ريكلفى وسكيولا ، ١٩٨) •

والشاب يستجيب لاحتمالات المستقبل غير المحددة بأن يكون يقظا • وعندما يحس أنه بازاء بيئة اجتماعية محايدة فانه يستجيب بالاهتمام بذاته على الرغم من أنه « متروك لمحاولاته العمياء فى تنميط بهجة ماهو جديد • وعندما يشكل مصيره فان التزامه موجه نحو استقلال ذاتيته عن المؤسسات والأدوار الاجتماعية التى لا تسهم فى تشكيل أى هوية ثقافية تكون شبه مماثلة لذاتها •

ويبدو أن كلمة السر لدى الشباب هى فى ايقاف الزمان ، وامتلاك الزمان ، وتوقع السيناريوهات المأساوية ـ كما فى ألعاب الحرب ـ وذلك بتجنب النتائج السلبية الناشئة من الاعتماد على الذات • وكلمة السر هذه مشابهة لتلك الملازمة للثقافة النرجسية وشعارها « أن تعيش اللحظة الراهنة تعنى أن تعيش لنفسك » •

من الهوية الدينية الى الهوية العلمانية القومية

فى تركيـــا

مســاهمة الشبان الأتراك

ارجون أوزبودون (تركيا)

من بين أنواع التناول لدراسة التنمية السياسية رؤيتها فى اطـــار التوترات الكامنة فى مسار التحديث · وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن الأنظمة السياسية لتحديث المجتمعات تتجه الى مواجهة المشــكلات الكبرى التى تقلص قدرتها على الممارسة وأن الطرق التى تعالج بها مثل هـــذه المشكلات لها تأثير هام على نتائج التنمية السياسية · وقد أشير الى مثل هذه التوترات أو المشكلات على أنها « أزمة » · ومن بين الأزمات التى غالبا ما تواجه تحديث الأنظمة السياسية هى أزمة الهوية والمشروعية والمشاركة والتغلغل والتوزيع (بندر ، ١٩٧١) ·

وتنشأ أزمة الهوية ، موضوع هذا البحث ، من الحاجة الى اعادة تحديد طبيعة الجماعة السياسية وحدودها · يقول لوسيان باى (١٩٧١ : ١١٠ ـ ١١١) « أثناء مسار التنمية السياسية تحدث أزمة هوية عندما تكتشف الجماعة أن ما كان مقبولا من غير فحص على أنه تعريف فيزيقى ونفسى لذاتها لم يعد مقبولا فى ظل ظروف تاريخية جديدة ··· ولكى يحقق النظام السياسى مستوى جديدا فى الأداء ·· على المشاركين فى النظام اعادة تحديد من هم وكيف هم مختلفون عن جملة الأنظمة السياسية أو الاجتماعية الأخرى·

كان مفهوم الجماعة السياسية ، أيام الامبراطورية العثمانية ، مؤسسا على **الأمــة** الاسلامية تحت سلطة الخليفة ـ السلطان والولاء له · وقد ذهب الأتراك الى أبعد مما ذهبت اليه الشعوب الأسلامية الاخرى « فى اذابة هويتهم فى الشعب الاسلامى برمته والمتجسد فى مبدأ الأمة ـ جملة المؤمنين من غير حواجز سياسية أو عرقية ··· والانقسام الجوهرى بين المؤمنين

وغير المؤمنين · ولم يتمتع الأتراك بأية امتيازات تتجاوز العرب أو المواطنين المسلمين · والواقع أن التسلسل الهرمى الحكومى كان منحازا لغير الأتراك، وقد كان عدد ضخم من غير الشعوب التركية موظفين فى الدولة » (كوشنر ، ١٩٧٧ : ١) ومن جهة أخرى فانه على الرغم من أن الأقليات غير المسلمة كانت موضع حماية من القانون ولها استقلال ذاتى فى اطار النظام الطائفى فانها لم تكن متمتعة بالمساواة فى الجماعة السياسية ·

وقد تغيرت الهوية العثمانية الاسلامية أثناء فترة التنظيمات (١٨٣٩ ـ ١٨٧١) حيث نشأ مفهوم جديد عن العثمانية · والعثمانية تنطـــوى على الحرية والمساواة لكل رعايا الامبراطورية ، بغض النظر عن الجنس والدين واللغة ، وتتأسس على الولاء للوطن · وكان هذا المفهوم هو أساس التشريع فى القرن التاسع عشر للمساواة أمام القانون فيما يختص بالضرائب والخدمة العسكرية والتوظف والحقوق السياسية لجميع رعايا الامبراطورية · ومعيار العثمانية ، على حد قول كارتر فندلى (١٩٨) ، قبول غير المســـلمين فى البيروقراطية العثمانية فى مراحلها المتأخرة » ·

ولم يكن للعثمانية الفاعلية فى اكتساب ولاء الطوائف غير الاسلامية بل لم تكن العثمانية بين المسلمين موضع تقدير الا من الأتراك · ومع ذلك ظلت العثمانية هى السياسة الرسمية للدولة حتى نهاية أفولها فى عــــام ١٩١٨ ·

وقد كانت فترة الأتراك الشبان (١٩٠٨ ـ ١٩١٨) هى أحرج فترة فى تغيير الهوية التركية · ففى فترة ثورة الأتراك الشـــبان عام ١٩٠٨ كانت القومية التركية مجرد حركة أدبية ـ ثقافية لهـــا اهتمام يقظ بالتـــاريخ وبلغة الأتراك · وفى نهاية هذه الفترة الهامة رغم قصرها كان التركيز على الهوية السياسية الجديدة · ومن هذه الزاوية فان الأتراك الشبان كانوا جسرا بين الامبراطورية العثمانية وجمهورية كمال أتاتورك وكانت احدى مساهمات الأتراك الشبان فى تنمية العلمانية فى تركيا تدور على الالتزام بالفكر العلمى العقلانى · وكانت احدى المساهمات الأخرى تنمية فكرة « الأمة التركية كأساس للجماعة السياسية » ·ويمكن القول بأن من مقومات تأسيس دولة علمانية تحديد الجماعة السياسية على أساس اخر غير الأساس الدينى·

ومن هذه الزاوية فان القومية التركية أعطت بديلا أكثر واقعية عن الأمة الاسلامية من مفهوم العثمانية على نحو ما هو وارد فى القرن التاسع عشر.

ويعانى التجديديون المسلمون من ازدواجية التعبير عن القومية . « فالافغانى أثناء حياته ، كان قادرا على الحركة جيئة وذهابا فى دعوته « للقوميات » الاقليمية والاسلامية ، ويبدو أنه لم يكن على وعى بأى تناقض بينهما - وهو تناقض يأتى فى المقدمة من حيث أنه مسألة عملية فى اطار القوميات العربية والتركية المستقلة بعضها عن بعض فى القرن العشرين » (كدى ، ١٩٢٧ ، ٦٤ ، ١٣٠ - ١٣١) . ويقرر جوكالب أن الأفغانى ، اثناء وجوده فى استنبول ، قد حث محمد أمين ، الذى أصبح من أشهر الشعراء القوميين فى عصره ، على كتابة أشعار قومية بأسلوب تركى واضح ومعقول وشعبى (جوكالب ، ١٩٢٣ : ٨ . وأيضا ماردين ، ١٩٦٤ : ٣٧) . وقد ارتأى الأفغانى أن اللغة « عنصر جوهرى فى خلق جماعة مستقرة ؛ والجماعات الانسانية التى ليس لها لغة مشتركة للتعبير عن معارفها ومهاراتها فانها تفقد بسهولة هذه المعارف والمهارات . بل ان الجماعة الدينية تكون أقوى اذا كان لديها لغة مشتركة ... ثم ان الرابطة الدينية لا تستبعد الروابط القومية التى تجمع بين أصحاب العقائد المتباينة . ولكن بالنسبة الى المسلمين ليس ثمة تضامن طبيعى أو وطنى يحل محل الرابطة التى ينسجها الاسلام . فالوحدة الحقيقية ، فى أمة اسلامية ، تستند الى اعتقاد دينى مشترك » . (حورانى ، ١٩٧٠ : ١١٨ - ١١٩) . وابتداء من كتابات رشيد رضا والشيخ أرسلان بدأ المفكرون العرب الاسلاميون فى اتخاذ موقف ايجابى تجاه القومية العربية . (حورانى ، ١٩٧٠ : ٢٩٩ - ٣٠٦ ؛ حايم ، ١٩٦٤ : ١٨ - ١٩) .

لقد كانت آراء التجديديين المسلمين عن القومية أبعد ما تكون عن أن تكون آراء حديثة . فقد ارتأى معظمهم أن القومية ليست اسلامية وأنها تهديد للوحدة الاسلامية . ولهذا يقول محمد عاكف « أيها المسلمون أنتم لستم عربا أو أتراكا أو ألبانيين أو أكراد ، وانما أنتم أعضاء فى أمة واحدة فقط وهى أمة الاسلام . وليس فى امكانكم السير فى طريق القومية » (تونايا ، ١٩٦٢ : ٨٠) . وفى نفس الاتجاه يسير أحمد نعيم فى قوله بأن القومية اختراع أجنبى قاتل للاسلام مثلما السرطان قاتل للانسان ...

والنزعة التركية ليست الا اختراعا مصطنعا من الأتراك • فليس ثمة تاريخ تركى منفصل عن تاريخ الاسلام » (بركس ١٩٦٤ : ٣٧٤ ـ ٣٧٥) • وقد حاول بعض المنشغلين بالمسائل الاسلامية التوفيق بين الاسلام والقومية : فقد قالوا ان العصر هو عصر القوميات ، ولا مفر من ذلك • ووضع الأمم الاسلامية كلها تحت حكم واحد أمر محال فى القرن العشرين • ولهذا فان ماهو ميسور هو محاولة تأسيس اتحاد فدرالى اسلامى ، أو عائلة اسلامية مكونة من قوميات متباينة • (تونايا ، ١٩٦٢ : ٨٣ ـ ٨٤) •

وقد كان ضياء جوكالب هو المهندس المثقف للنزعة التركية • وكان ينشد احداث تأليف بين القومية التركية والاسلام والتحديث على الرغم من أن هذه الصياغة مباينة لصياغة المحدثين الاسلاميين • وكان عنوان احدى مقالات جوكالب (التركية والاسلامية والتحديث) • ولم يجد جوكالب أىتناقض بين القومية التركية والاسلام لأنهما ينتميان الى مجالين متباينين ، المجال الأول ينتمى الى ما هو قومىّ والثانى الى ماهو دولى • ثم ان كلا منهما لا يتناقض مع التحديث • فالتحديث يستلزم تبنى العلم الغربى والتكنولوجيا• ثم ان اشباع الاحتياجات الأخلاقية ينبغى أن نعثر عليه فى الينابيع القومية والدينية • ويمكن تبنى هذه الأهداف فى وقت واحد بشرط أن يتحدد مجال كل منها • واذا اعترفنا بأن ثمة أنحاء ثلاثة فقط لحاجة أساسية واحدة فعلى الأمة التركية أن تعمل على تأسيس « نزعة تركية اسلامية حديثة » •

وهذه الفقرة ، التى يبدو أنها تعنى أن الاستيراد من الغرب ينبغى أن يكون محصورا فى العلم الغربى والتكنولوجيا ، تذكرنا مرة أخرى بآراء المحدثين الاسلاميين • ويضيف جوكالب قائلا « أنه فى وقت ما ابتكرت الحضارة المعاصرة ، التى تستند الى تقدم الآلات الحديثة والتكنولوجيا ، نزعة دولية جديدة على أساس العلوم الوضعية • وقد حلت هذه الدولية الأصيلة المستندة الى العلم محل الدوليات التى كانت تعتمد على الدين • وبدخول اليابان وتركيا الجماعة الأوربية أعطى الدولية الأوربية طابعا لادينيا ، ومن ثم انفصلت الدولية تدريجيا عن **الأمة** • ولهذا فان تركيا ، اليوم ، مجتمع ينتمى الى الأسرة الأطلنطية ، والى **الأمة** الاسلامية والى الدولية الأوربية » (جوكالب ، ١٩١٨ : ١٢ ـ ١٣ ، جوكالب ـ بركس ، ١٩٥٩ : ٧٥ ـ ٧٦) •

ومن كتابات جوكالب الأخرى يمكننا أن نستخلص أن استخدامه للفظ « دولية » يشير الى الحضارة · يقول فى كتابه « أسس النزعة التركية » أن « المجتمعات التى تختلف فى الثقافة والدين يمكن أن تشترك فى حضارة واحدة · وكما أن التباينات الثقافية ليست عائقا أمام المشاركة فى حضارة واحدة كذلك الشعوب مع تباينها الثقافى والدينى قد تنتمى الى حضارة واحدة · ولذلك فان اليهود واليابانيين يشتركون فى حضارة الأمم الأوربية على الرغم من أنهم يختلفون عنها فى الدين والثقافة ··· ان الحضارة مباينة للدين ، والا فلن تكون لدينا مؤسسات متماثلة لشعوب متباينة الأديان · وكذلك ليس ثمة حضارة لها دين معين · وكما أنه لا توجد حضارة مسيحية كذلك لا توجد حضارة اسلامية » (جوكالب ، ١٩٢٣ : ٣٦ ، ٣٩ ؛ جوكالب ـ بركس ، ١٩٥٩ : ٢٩٦ ـ ٢٧٢) ·

وهكذا تكون الحضارة ، عند جوكالب ، ذات مضمون أولى حقيقى بينما « الثقافة » من حيث هى من المفاهيم الرئيسية فى تعاليمه هى ذات طابع قومى · والثقافة من حيث هى أساس القومية هى جملة المشاعر والعواطف والأحكام والمثل الخاصة بكل أمة ، وهى تقف فى مواجهة المعرفة العقلية والعلمية والتكنولوجية التى تنتمى الى الحضارة (هين ، ١٩٥٠ : ٦٣) ·

والواقع أن « الثقافة » فى تفكير جوكالب هى العنصر المحدد للأمة · « ان العنصر الرابط فى كل أمة هو الدين ومن جهة أخـــرى فان العناصر الموحدة للأمة هى اللغة ، والأخلاق ، والقوا نين ، والمؤسسات السياسية والفنون الجميلة ، والمؤسسات الاقتصـــادية ، والعـــلوم ، والفلســفة والتكنولوجيا ، هذا بالاضافة الى الدين ··· وهذه المجالات ، فى كل أمة ، لابد أن تكون متسقة وموحدة · وكلها يطلق عليها لفظ « ثقافة » ··· ولهذا فاننا قد نعرف الأمة على أنها جملة الناس الذين ينتمون الى نفس الثقافة » ·والأمة ، فى معظم الأحوال ، هى عدة مجتمعات أو أمم · وهكذا تكون الأمـة ، فى أحوال عديدة ، دولية » · (جوكالب ـ بركس ، ١٩٥٩ : ٢٢٣ ـ ٢٢٤) ·

ويركز جوكالب على اللغة التى يعتبرها من بين العناصر الموحـــدة والمكونة للثقافة · « فاللغة هى جوهر الحياة الاجتماعية فى جميع انحائها ـ

مثل الدين والأخـــلاق والقانون والسياسة والاقتصـــاد والعلم والفنون الجميلة ··· واللغة هى أساس الحياة الاجتماعية ، والاخلاق ، والثقافة والحضارة » · (جوكالب ـ بركس ، ١٩٥٩ ـ ٨٢) ·

وتركيز جوكالب على اللغة باعتبارها المكون الهام للثقافة وبالتالى الأمة قد أفضى به الى رؤية الدولة العثمانية على أنها دولة ثنائية القومية ، اذ هى مكونة من الأمة التركية والأمة العربية : ثمة أمتان ، الأتراك والعرب ، وبفضل أعدادهما وثقافتهما هما أساس الدولة العثمانية الى الحد الذى يمكن أن يقال عنها أنها دولة تركية ـ عربية ··· والأمم التركية والعربية ليست محدودة فقط بأولئك الذين يعيشون فى الأراضى العثمانية بل أيضا أولئك الذين يتكلمون نفس اللغة ولكنهم يعيشون تحت حكم أجنبى · ثمة وطن للاسلام ، وهو الأرض المقدسة لكل المسلمين أما الوطن الاخـــر ، فهو الوطن القـــومى الذى يطلق عليـــه لفظ طـوران عند الأتراك · والأراضى العثمانية التى هى جـــزء من العالم الاسلامى قد بقيت مستقلة وجـــزء من هذه الأراضى أصبح موطن الأتراك ، وهو فى نفس الوقت جزء من طوران وثمة جزء آخر هو موطن العرب ، وهو فى نفس الوقت جـــزء من الوطن العربى · والمثل القومية والسياسية والدولية كلها متباينة وكلها مقدسة » (جوكالب ، بركس ، ١٩٥٩ : ٨٧ ـ ٩٧) ·

ولذلك فان جوكالب ، على الرغم من أنه لا يرى أى تناقض بين الدين والقومية ، الا أنه يرفض بوضوح مفهوم الأمـــة الاســـلامية كأساس للأمة التركية ، والدين هو احدى السمات الثقافية العديدة التى تحدد الأمة ، وهو أقل أهمية من اللغة · وفى رأيه كذلك أن الاسلام (فى معناه الضيق) متسق مع الحضارة الغربية ، أما ثقافة الأمـــة فليست كذلك : حيث أن ثقافة الأمة قد رفضت النظر الى الدين على أنه مجال من مجالات الحياة يتغير ويتطور مع تغير وتطور عادات (الشعب) ، وحيث أن هذه الثقافة قد ألحت على التوحيد بينها وبين الفقــه الذى ليس الا بلورة للعادات فى فترة معينة ، وحيث أنها قد رأت نفسها على أنها حضارة تضم كل عناصر الثقافة بمعزل عن الدين فقد أصبحت عاجزة عن التوافق مع الحضارة الغربية ومع العلم الحديث ··· والعادات الدينية ، فى المجتمعات الحديثة ، مازالت موجودة ، ولكنها تشتمل فقط على المثل والمشاعر التي ينبغي أن تظل روحية ومقدسة ·

ثم انها لا تمتد الى المؤسسات ذات الطابع الدنيوى والعلمانى ، ذلك أن هذه المؤسسات تستمد سلطتها وأدوارها اما من العـــادات السياسية أو من العادات الثقافية ، وتتطور فى اتساق مع أهداف الحياة ٠٠٠ ومن المهام العظمى للدين ، فى المجتمعات العضوية ، ترك المؤسسات الأخرى حرة فى مجالاتها ٠ والدين يقسم الأشياء الى فئتين : ـ المقدس والدنيوى ، المعبودات مقدسة ، وكل ما هو خارج المقدس هو دنيوى ٠٠ وثمة تناقض مطلق بين الفئتين ، وأمر مهين أن ندخل الدنيوى فى تماس مع المقدس ، ونحيل المقدس الى دنيوى » (جوكالب وبركس : ١٩٥٩ ، ١٨٥ ـ ١٨٦) ٠

ومما سبق يتضح أن منهج جوكالب يدور على التوفيق بين الاسلام والحضارة الغربية من جهة ، وبين الاسلام والقومية التركية من جهة أخرى٠ وأن الغاية من هذا المنهج قصر مجال الدين على « المقدس » ، أى فى عبارة أخرى ، قصره على مسائل الايمان والعبادة ، ولهذا فان اسهام جوكالب وأتراك اخرين فى تنمية العلمانية تقوم فى أنهم وجهوا أنظارهم الى فكرة جديدة وهى علمنة الدين بدلا من التركيز على علمنة الدولة على نحو ما فعل مصلحو التنظيمات (بركس ، ١٩٦٤ : ٣٨١ ـ ٨٣) ٠ وسنتناول هذه المسألة بالتفصيل فيما بعد لأنها هامة فى تقييم العلمانية التركية ٠

عودة مرة أخرى الى ثلاثية جوكالب : القومة والحضارة الغربية ، والاسلام ٠ وهنا نتساءل : اذا كانت الحضارة دولية ولادينية ، واذا كانت الثقافة قومية ولادينية فما هو اذن دور الاسلام فى تحديد الهوية التركية ؟ ان جوكالب ليس واضحا فى هذه المسألة ٠ فتعريفه للأمة على أنها « مجتمع مكون من شعب يتحدث نفس اللغة ، وله نفس التعليم ، ويتحد فى المثـــل الدينية والخلقية والجمالية » يشتمل على عنصر دينى ٠ ولكن من الواضح أن جوكالب ينظر الى وحدة اللغة والثقافة والمثل على أنها أكثر أهمية من وحدة الدين ٠ ومن الصعب الاختلاف مع هيد فى أن توليفة جوكالب بين الثقافة التركية والحضارة الغربية ليس بها مكان للاســـلام كعنصر ثالث فطالما أن الاسلام ينتمى الى الحضارة فالقيم الأوربية الحديثة تتجاوزه ٠ واذا أراد جوكالب أن يكون متسقا مع نفسه فعليه النظر الى معظم العناصر « الثقافية » على أنها جزء من الثقافة القومية العربية أو الفارسية ، وهو مالايقبله الأتراك ٠٠٠٠ ان رؤيته للنزعة التركية الدينية هى أضعف نقطة

فى برنامجه ... ان مذهب جوكالب لا يسمح بوجود مستقل للدين . لقد كان العنصر الاسلامى فى الحياة التركية ، كعامل مستقل له أهمية عظمى ، مبهما وغير مقنع وكان افرازا ضروريا من بنيـــة الامبراطورية العثمانية . ومع تحلل هذه الامبراطورية فقد الاســـلام ، تدريجيا ، قيمته فى تعاليم جوكالب ، وأصبح أقل عنصر فى ثلاثيته » (هيد ، ١٩٥٠ : ١٥٠ ـ ٥١) .

ويمكن استخلاص الدور الضئيل الذى يؤديه الاســـلام ، فى تعاليم جوكالب ، من برنامجه عن « الأسلمة » الذى ينطوى على البنـــود الآتية :
(أ) المحافظة على الحروف العربية المعروفة عند جميع الشعوب العربية .
(ب) عقد مؤتمرات خاصة بالمصطلحات لتوحيد المصطلحات العلمية بين الشعوب الاسلامية . (حـ) عقد مؤتمرات تربوية بهدف توحيد نظام التعليم.
(د) خلق اتصالات دائمة بين المؤسسات الفقهية فى جميع البلدان الاسلامية
(هـ) المحافظة على قدسية « الهلال » باعتباره رمزا للجماعة الاسلامية (جوكالب ، ١٩١٨ : ٣٤) . وهذا البرنامج المتواضع يبين بوضوح معنى الأسلمة عند جوكالب . انها ليست الا المحافظة على روابط ثقافية معينة بين مختلف الأمم الاسلامية دون أن تنطوى على أية وحدة سياسية بل حتى ثقـــافية .

ويمكن قراءة نفس التناول العلمانى لمشكلة الهوية فى أعمال يوسف أكشورا ، وبالذات في نشرته المعروفة « ثلاثة أنواع من السياسة » يناقش فيها سمات السياســـات الثـــلاث التى يمكن أن تتبعها الدولة العثمانية : العثمانية ، الاسلامية ، التركية . وعلى الرغم من أن أكشورا كان موضوعيا فى تحليله محاسن ومساوىء كل سياسة من هذه السياسات الثلاث الا انه من الواضح أنه يؤثر السياسة التركية . بيد أن منهجه التحليلى أهم من نتائجه . وقد تبنى أكشورا وجهة النظر النفعية فى السياسة . ثم انه قد فحص كل سياسة من هذه السياسات الثلاث فى ضوء المعيارين الآتيين : « منفعة الدولة العثمانيةوالتطبيق». والمصطلحات التى استخدمها فى تحليلاته مثل (المنفعة ، والصالح والطالح ، والربح والخسارة ، والتلف والسهولة والصعوبة) تكشف عن مذهبه السياسى النفعى . ولذلك يستخلص أكشورا أنه على الرغم من أن العثمانية قد تكون أفيد السياسات للدولة العثمانية

الا أنه ليس من السهل تطبيقها كما تشهد على ذلك المجهودات المبذولة ، عبر التاريخ ، من أجل تنفيذ هذه السياسة ٠ أما السياسة التركية فهى أيسر من السياسة الاسلامية وذلك لأن العقبة الأساسية فى تنفيذها مردودة الى عامل داخلى (انخفاض مستوى الوعى القومى بين الأتراك) وليس الى عامل خارجى كما هو الحال فى السياسة الاسلامية (جورجن ، ١٩٨٠ : ٢١ ، ٢٤ ـ ٢٥) ٠ أما بالنسبة الى الصراع بين التضامن الاسلامى والتضامن القومى فلم يحاول أكشورا تبرير النزعة القومية استنادا الى نصوص دينية على نحو ما قام به بعض القوميين بما فيهم جوكالب ٠ وقد أعتمد أكشورا الأدلة التاريخية حتى لا يواجه العلماء على أرضهم الخاصة بهم ٠ فهو يرى أن على الاسلام قبول القومية لأنها ضرورة تاريخيـــة ٠ والأديان بدورها خاضعة ، فى تطورها ، لقوانين التاريخ بل انه يذهب الى أن الاســـلام لا ينبغى فقط أن يقبل القومية بل يكون فى خدمتها أيضا (جورجن ، ١٩٨٠ : ٢٨) ٠ ولذلك فان أكشورا ، فى محاولته التوفيق بين الاسلام والقومية التركية ، لم يتردد فى القول بأن دور الاسلام ثانوى ٠

المراجـــع

AKçura, Yusuf (1976), Uc Tarz-i Siyaset, Ankara : Turk Tarih Kurumu Yayinlari.

Berkes, Niyazi (1964). **The Development of Secularism in Turkey,** Montreal : McGill University Press.

Binder, Leonard (1971). **Crises and Sequences in Political Development.** Princeton, N.J. : Princeton University Press.

Findley, Carter V. (1982. "The Acid Test of Ottomanism : The Acceptance of Non-Muslims in the Late Ottoman Bureaucracy," pp. 339-68 in Benjamin Braude and Bernard Lewis, eds., **Christians and Jews in the Ottoman Empire,** Vol. 1, New York : Holmes and Meier.

Georgen, François (1980). **Aux Origines du Nationalisme Turc : Yusuf Akçura, 1876-1935.** Paris : Editions ADPF.

Gökalp, Ziya (1918). **Türklesmek, Islâmlasmak, Muasirlasmak,** Istanbul (reprinted by Inkilâp Kitabevi, n.d.).

———— (1972). **Hilâfet ve Millî Hâkimiyet.** Ankara.

———— (1923). **TürkçcülügüEsaslari.** Ankara (reprinted by Varlik Yayinevi, 1963).

———— (1959). **Turkish Nationalsim and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp** (Translated and edited by Niyazi (Berkes). London : George Allen and Unwin.

Haim, Sylvia G. (1964). **Arab Nationalism : An Anthology.** Berkeley and Los Angeles : University of California Press.

Heyd, Uriel (1950). **Foundations of Turkish Nationalism.** London : Luzac.

Hourani, Albert (1970). **Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939.** London : Oxford University Press.

Keddie, Nikki R. (1972). **Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani : A Political Biography** Berkeley : University of California Press.

Kushner, David (1977). **The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908.** London : Frank Cass.

Mardin, Serif (1964). **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1908.** Ankara : Türkiye Is Bankasi Kültür Yayinlari.

Pye, Lucian W. (1971). "Identity and the Political Culture," pp. 101-134 in Leonard Binder et al., **Crises and Sequences in Political Development**, Princeton, N.J., Princeton University Press.

Tunaya, Tarik Z. (1962). **Islâmcilik Cereyani,** Istanbul : Baha Matbaasi.

أزمة الهوية واعادة تعريفها
فى العالم العربى المعاصر

شـنتوف طيب (الجزائر)

ثمة مؤلفات عدة صدرت فى السنوات الأخيرة تتناول الفكر العربى المعاصر . وقد ركز المؤلفون على المكانة المحورية لمسألة الهوية .

وثمة متغيران يقعان فى الصدارة : مواجهة الآخر وهو الغرب بالنسبة الى العالم العربى ، والعلاقة مع الماضى والتاريخ . والهوية مطروحة ضمنيا على أنها معطى قديم ومحدد بالاسـلام . والعـلاقات النزاعية مع الغرب مردودة الى التباين بين العرب والغـرب . وتدور على الهوية . والهوية محددة مقدما عند كل من الغرب والعرب ، وكل ما ينشده العرب هو تأكيد هويتهم وحمايتها والمحافظة عليها ، ولهذا تصبح التيارات القديمة والحديثة للفكر العربى ، والأشكال المتباينة للهوية مهملة وغير معروفة .

ان الماضى ، فى العقل الجمعى ، له دلالتان . وهو مرتبط ، فى المقام الأول ، بتصور الزمانية . والعقل الجمعى ، فى العالم العربى ، يجمع بين تعددية زمانية لم تكتشف كلها . فثمة زمن صوفى ، وزمن دينى ، وزمن تاريخى ، والزمن الزراعى للحياة اليومية ، وكلها مخترقة المجتمعات العربية فى القرن العشرين .

والماضى ، فى المقام الثانى ، مردود الى نماذج وقيم مشتقة من الخطاب الدينى أو من العصر النبوى أو من العصر الكلاسيكى . وحديثا فى تاريخ العالم العربى ثمة نموذج للمدينة الاسلامية أصبح من متغيرات الهوية ولم يكن واردا بهذه القوة فى العصر الكلاسيكى .

١ ـ نموذج المدينة الاسلامية :

ان نموذج المدينة الاسلامية ينتمى الى التاريخ الثقافى والسياسى للعالم العربى أكثر مما ينتمى الى أى مستوى آخر لهذا التاريخ ٠

١ ـ ١ تأسيس النموذج :

ان تأسيس نموذج اسلامى خالص له أسس متعددة ٠ فقد كانت القراءة السائدة ، منذ زمن بعيد ، للرسالة القرآنية وللخبرة النبوية هى أنها المدينة الاسلامية ٠ وكان تدعيمها موضع اتهام فى التاريخ وعلى الأخص فى المواجهة بين المنطقتين الواقعتين على طرفي البحر المتوسط ٠ وكان من الشائع أن العلوم الاجتماعية وعلى الأخص الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد تأتى فى الترتيب بعد اللغويات فى تناول النماذج ٠

ومن الزاوية الدينية لا يصلح القرآن والعصر النبوى الا لقراءة فريدة فى نوعها وأعنى بها : السر والمفارق ٠ أما فى مجال العلوم الاجتماعية فان المتخصصين ومن بينهم المؤمنين لديهم قراءات متعددة للنصوص الدينية سواء كانوا مسيحيين أو مسلمين ٠

ومن زاوية الدين الجديد فان النبى يضع العناصر اللازمة لجماعة اجتماعية وسياسية ٠ ويصبح القرآن هو أساس المدينة الاسلامية ٠ وقد أسس النبى محمد (صلعم) أول جماعة مبتورة الصلة بماضيها ٠ ثم بعد ذلك أضيفت السنة التى تشتمل على سلوك النبى والخلفاء الراشدين ٠ وبعد موت النبى فى عام ٦٣٢ هـ واجه المؤمنون مهمة المحافظة على وصايا النبى ٠ الأمر الذى يفضى الى امكان حل المشكلات من غير أن يكون هذا الحل مستنبطا من عصر النبى (صلعم) ٠

والعصر الذهبى ، فى الفكر العربى ، هو زمن المدينة وعلى الأصالة زمن النبى منذ الهجرة حتى وفاته ٠ ونموذج المدينة الاسلامية وعصرها هو المرجع ، وهو أساس الهوية ٠

والمواجهات بين العالم العربى وأوربا يدعم مكانة المدينة الاسلامية

كمرجع · وهذه المواجهات ترتد الى العصر الوسيط ، وهى دائمة ، وتتخللها فترات عصيبة · ويمكن تمييز أربع فترات فى تاريخ العلاقات بين العرب والغرب : الحروب الصليبية (من القرن الحادى عشر حتى الثانى عشر) ؛ وفجر العصور الحديثة (من القرن الخامس عشر حتى السادس عشر) ، وبداية القرن التاسع عشر ، والفترة التى أعقبت الاستقلال السياسى ·

وفى العصر الحديث كانت المحاولات المبدئية فى المواجهة من قبل أوربا فى نهاية القرن الخامس عشر · فقد بدأت الهجمات الاسبانية على المغرب وكذلك الاسبانية · وفى الشرق أبرمت أول معاهدة فى عام ١٥٣٥ فى فرنسا فى زمن الامبراطورية العثمانية ·

وكان الاحتلال تجاريا فى البداية ثم أصبح عسكريا وسياسيا بطريقة مذهلة فى نهاية القرن الثامن عشر (الحملة المصرية على مصر فى عام ١٧٩٨) · وتصاعدت فى القرن التاسع عشر وانصبت على الوصاية السياسية اما مباشرة أو غير مباشرة ·

ونشأت النزعة الاستشراقية فيما بين ١٨١٥ ـ ١٩١٤ أثناء هيمنة أوربا على العالم العربى · وأدت أبحاثهم الى أن تقف أوربا موقفا سلبيا من الواقع العربى الذى صور على نحو مغاير · وكان المستشرقون حملة أفكار موحدة عن المجتمعات الاسلامية · ولهذا كان ينظر الى العرب والمسلمين ، فى فترات معينة ، من خلال أبحاث المستشرقين · وكان تثبيت الخصائص المميزة للمدينة الاسلامية من نتائج هذه الابحاث ·

وحديثا حددت العلوم الاجتماعية الاسلام استنادا الى عدد من الخصائص الثقافية والى الاتساق القائم بينها · وتفترض هذه الخصائص اعادة انتاج الهوية فى اطار عدم تغيرها ·

أما أبحاث لويس ماسينيون ولويس جارديه فقد كانت متفقة مع وجهة نظر المسلمين · وطرح العصر الاسلامى الأول من وجهة نظر دينية ·

وقد حدد ماسينيون الصورة النموذجية للمجتمع السياسى الاسلامى على أنها صورة ثيوقراطية علمانية أساسها المساواة·وقد تناول ماسينيون

مبدأ فصل السلطات التى دعت اليه الثورة الفرنسية فى اطار المدينة الاسلامية فقال : الأمر (السلطة التشريعية) مردود الى القرآن وحده ، والفقه (السلطة القضائية) مردود الى المؤمن الذى بفضل قراءاته للقرآن يكتسب القدرة على معرفة الثواب والعقاب (السلطة التنفيذية) . يبقى الحكم وهو مدنى ، ولكنه لا ينتمى الا الى الله وحده ، ولا يمارس الا بفضل وسيط هو الحاكم الأوحد وجماعة المؤمنين مهيأة لطاعة الله وهى بين يدى رسوله الذى يرسله اليها بقدرة على المباداةالتشريعية والسلطة القضائية(١) .

وكان لويس جارديه حساس نحو تغير نموذج المدينة الاسلامية التى راح يصورها . وفى رأى جاك ماريتان المدينة الاسلامية « نموذج تاريخى عينى »(٢) يستند الى مبادىء معيارية من صنع المسلمين انفسهم . وهذا المفهوم دقيق ومضمونه يصور الجماعة الاسلامية على انها « نموذج مجاوز للتاريخى والعينى »(٣) .

فالجماعة نموذجية لأنها واقع ولكن لا يمكن تحققها تماما . وهى مستمرة بفضل مجهود المؤمنين الذى يجسدها فى حياتهم الاجتماعية والفردية . وهى تلون وتوجه افعالهم وحياتهم بحيث تحيل النموذج الى نموذج ـ عينى . ثم هى واقع يحاول أن يتجسد فى التاريخ العام للبشرية ، وهى على بينة من أن ظواهرها الممكنة تنتمى اليها ولكنها لا تنخرط فى الحكم على التاريخ وعلى اعطائه معنى . ومن هنا يقال على النموذج انه عينى مجاوز للتاريخ(٣) .

اما محاولة فون جرونوباوم فانها مطروحة على صعيد آخر . فهو يطبق ، فى اطار وجهة نظر كروبر ، مفاهيم ومناهج الانثروبولوجيا الاسلامية على تاريخ الاسلام . وقد تكون التراث فى القرن الحادى عشر ،

---

1. La passion d'al-Hallaj — Paris, Geuther 1972, page 719.
2. La Cité Musulmane. Vie Sociale et Politique — Paris, Vrin, 3ème édition 1969, p. 437.
3. Arkoun et L. Gardet, L'Islam, Hier et Demain, Paris, Buchet — Chastel, 1978.

واصبح ثابتا يشتمل على مبدأ وحدته الوحدة والاستبعاد • والرحم الذى تكون على هذا النحو يحتوى على جملة قيم مستندة الى هذا المبدأ • وهو من أجل ذلك ليس في امكانه معرفة الجدة والتحول ، ومن ثم فالانحلال كامن منـــذ البداية •

١ ـ ٢ • الاشارات الى المدينة الاسلامية :

ان محاولة التجسيد الأرضى للمدينة الاسلامية ثابتة فى ثقافة العالم العربى • ولكن المدينة الاسلامية ، عند المسلمين انفسهم ، لم تتجسد على الاطلاق تجسدا تاريخيا عينيا •

ويمكن قراءة تاريخ الاسلام برمته على انه التباعد بين النموذج الذى يعبر عنه عصر النبى عند المؤمنين وبين التجسيدات التاريخية العينية •

ويلح المستشرقون على انتماء غير العرب الى الحضارة الاسلامية فى عصرها الكلاسيكى ، وتاثر العرب بالهلينية ودور الفرس فى الشرق وغير المسلمين (من يهود ومسيحيين) فى أسبانيا الاسلامية قد يفضى الى تاويل العصر الذهبى الاسلامى على انه من ابداع غير العرب وغير المسلمين •

وقد احتوت الامبراطورية الاسلامية شعوبا شتى • ففى المغرب واجه الغزو العربى تراثا قويا بربريا ، ولكنه تأسلم وتعرب • وفى الجزائر والمغرب حتى القرن العشرين نعثر على طوائف ريفية تطبق القوانين التقليدية السابقة على الأسلمة • وعلى الرغم من الشريعة الاسلامية الا ان الفتيات محرومات من الميـــراث •

وتاريخيا فان العصر الكلاسيكى بانجازاته يمثل الحد الأقصى لنمـــو الحركة التى بداها الاسلام واحدثت تاثيرها فى التاريخ • والنظام الذى ابدعه الاسلام قد وصل الى منتهاه وحقق نموه الباطنى وذلك بسيطرته على مساحات شاسعة وتحكمه فى مجالات تجارية عظيمة كان من شان فوائضها المالية ان سمحت للامبراطورية الاسلامية بالانجازات الثقافية والعلمية •

بيد ان المعاصرين لم يظهروا اى رغبة فى ان يعيشوا فى اطار التجسيد

العينى للمدينة الاسلامية وليس من شاهد أو أثر يسمح لنا باستخلاص هذه الرغبة • بل على الضد من ذلك فالأدلة عديدة على وجود الرغبة المضادة •

والمذهب السنى ليس بعيداً عن ذلك فى حركته نحو الوحدة وتأليف نموذج اسلامى يكون مقبولا على صعيد العقيدة • فهو يريد ، أولا وقبل كل شىء ، اعادة تجميع الجماعة ، وهو يصور نفسه على أنه المتحدث باسم فكر النبى وذلك بالعودة الى فكره بسلسلة متصلة من التأويلات الملتزمة بتعاليمـــه •

ونظريات المذهب السنى الى يومنا هذا قد تأسست فى نهاية العصر الأموى وبداية العصر العباسى منذ هشام فى عام ١٠٥ هـ / ٧٢٤ م حتى المأمون فى عام ٩٨ هـ / ٨١٣ م • ويعرف المذهب السنى سلبا بأنه رافض للملل مثل الشيعة والقدرية والجهمية والمعتزلة) ، وايجابا بأنه قبول القرآن ، ومحاكاة النبى ، وقبول السنة • ثم يضيف الاجماع •

ومسار المذهب السنى هو نفس مسار التيارات الأخرى فى أنها كلها متساوية فى القول بأنها المتحدثة الأصيلة عن الاسلام ، وعن عصر النبى •

٢ ـ اعادة التنشيط واعادة التأويل :

ان الاتجاهات الخاصة باعادة تنشيط المدينة الاسلامية لم تتوقف فى التاريخ العربى •

١ ـ ٢ مفهوم اعادة التنشيط باعادة التأويل :

ان التنوير بالمدنية الاسلامية حتى نهاية القرن الثامن عشر له مغزيان • أنه يترجم ، فى المقام الأول ، جهد المؤمنين فى الحياة استنادا الى الأخلاق الدينية • وهو يعنى ، فى ظروف معينة ، اعادة تأسيس المعيار الاسلامى الذى تدنى أو اختفى فى الممارسات الدينية والمدنية والسياسية •

والعالم الاسلامى ليس خارج التاريخ وانما هو فى خضم التاريخ • وقد نتج عن هذا الانخراط التاريخى الذى يسلم به المؤمنون أنفسهم ، عدم

وجود رؤية اسلامية واحدة للمدينة الاسلامية · والاســـلام يقبل الدلالات المتعددة لهذه المدينة ، ويقبل الغايات المتباينات وان كانت متناقضة ·

وقد استجاب التاريخ الاسلامى لضرورة التفكير فى المفاهيم الاسلامية فى اطارها المرجعى ليس فقط الدينى بل أيضا التاريخى العينى · وتاريخ العالم العربى يقدم أمثلة عديدة على استعانة الأفراد والجماعات بالأخلاق الاسلامية · وقد نشأت تيارات فكرية وحركات اجتماعية سياسية على هامش السلطات المركزية يبدو منها أن الأرثوذكسية لم تكن هى المرشد للحاكمين · واستعادة السلطة غايتها اعادة تأسيس المبادىء المفقودة ·

وهذا التنشيط لم يكن مجرد تكرار ذلك أن التيارات الفكرية والحركات الاجتماعية السياسية قد نمت فى ظل مضامين تاريخية متباينة للغاية · وقد تم تأويل مبادىء التجربة النبوية وتجسيدها فى اطار مواقف متباينة للغاية · ولم تزعم هذه المواقف أنها تمثل نموذج المدينة الاسلامية برمته · وهـــذا التنشيط للمدينة انما يسير دائما بأسلوب انتقائى ·

وتنتج من ذلك مضامين متباينة للغاية بل ومتضـــادة · والاشـــارة المشتركة الى المدينة الاسلامية تلازمها ، فى كـــل مرة ، رؤية خاصـــة ، والتيارات الفكرية والحركات الاجتماعية السياسية المطروحة فى اطـــار واحد ، متباينة فيما بينها · ولذلك فان اعادة التنشيط ليس مجرد تكرار · انه تأويل فى نفس الوقت · والمكونات السوسيولوجية للمدينة الاسلامية ورؤاها متباينة فيما بينها كما هو الحال فى تاريخ المغرب ·

٢ ـ ٢ اعادة التنشيط واعادة التأويل :

وفى المغرب سارت المناقشات والخلافات فى نفس المسار الذى ســار فيه المشرق · وثمة تيارات فكرية وحركات اجتماعية سياسية مستقلة ولكنها متسقة مع المغرب ، وأحيانا تعاكس التيارات الفكرية والحركات الاجتماعية السياسية الواردة من المشرق ·

وفى المغرب ثمة محاولات عديدة لاعادة التنشيط مع اعادة التأويل من منطلق اسلامى · ومن هذا المنطلق هيمنت بعض المحاولات بحيث أصبح من

الممكن بناء أنماط نموذجية • وفى هذا الاطار نشأت أربعة نماذج من اعادة التنشيط مع اعادة التأويل : الخوارج والشريفية والصوفية والمرابطية •

فى الشرق ظهر الخوارج أيام الفتنة الكبرى عندما التجأ على ومعاوية الى محكمين • وقد تجاهل المؤرخون تغلغل هذه الأفكار الديموقراطية فى المغرب • وأكثر الفروض يقينا هو الفرض القائل بأن المستشرقين والفرس هم الذين ادخلوا هذه الأفكار ، وقد لاقت نجاحا عظيما •

وقد تم الغزو العربى ونجحت الأسلمة بطريقة مذهلة فيما بين ٩١ هـ / ٧١٠ م و ١٢٢ هـ / ٧١٠ م أى عند حدوث الأزمة العنيفة • وبدأت الحركة من المشرق الأقصى واكتسحت المغرب الأقصى • وثمة أنحاء ثلاثة • فالبربر الذين كانوا مدعمين للسلطة لم يتكيفوا مع دمشق • ويبدو كذلك أن الجزية التى فرضها الحكام هى أصل التمرد • وأخيرا حدث فى المغرب كما حدث فى المشرق أن المتمردين دعوا الى تعاليم النبى ضد أولئك الذين اتهموهم بأنهم قد خانوا هذه التعاليم •

والادريسيون هم أول من أقحموا انتسابهم الى الشريفية أثناء سيطرتهم على الحكم • وزعموا أنهم من نسل على ، وان أدريس من نسل على عن طريق الحسن ، وهرب أدريس وأسرته ١٦٩ هـ / ٧٨٦ م حيث استقر فى اوليله • وقد ادى انتساب ادريس الى الشريفية دورا لصالحه • بيد أن قبائل البربر ايدوه « لمقاومة أعدائهم العباسيين » ومعارضة الادريسيين هى المعارضة السياسية فى بغداد ، وهى متسقة مع المعارضة العامة فى المغرب الأقصى للعباسيين • وقد أعلن الادريسيين بمجرد وصولهم الى المغرب أنهم شيعة مع ضآلة انتشارها •

وزعم الفاطميون فى القرن العاشر أنهم من الشريفية ومن الشيعة ، وزعم عبيد الله أنه من نسل النبى عن طريق فاطمة • واقنع احد مساعديه وهو ابو عبد الله البربر المعادين فى القيروان • وقد ثار البربر ضد هؤلاء ، وتعاون عبيد الله مع المهدى المنتصر فى افريقيا واقام فى مصر بعد غزوها عام ٣٥٩ هـ / ٩٦٩ م •

والأمثلة المذكورة ليست هى كل الأمثلة • فثمة أمثلة أخرى فى

عصور خلت . ولكن الأمثلة المذكورة كافية للتدليل على أن الاطار المرجعى للمدينة الاسلامية ، فى مضامين متباينة ، يترجم الى رؤى متباينة . وهنا ينبغى التنويه بأنه ابتداء من القرن الخامس عشر بدأ تصاعد الحركة الصوفية ومواجهتها للدول الأوربية .

٣ ـ اعادة التنشيط واعادة التأويل والصياغات الجديدة فى القرنين التاسع عشر والعشرين :

مع نهاية القرن الثامن عشر واجهت المجتمعات العربية أزمة ، ولم تستنفد آثارها ونهايتها لم تكن معروفة . وجدة هـــذه الأزمة بمقارنتها مع الأزمات السابقة تكمن فى أن تحريك المجتمعات الاسلامية أمر لازم .

ان تصاعد الضغوط الأوربية وتفسير الطموحات السياسية والاقتصادية الأوربية تطرح بطريقة لا تقبل اللبس مشكلة استمرارية المؤسسات وتطورها ازاء القوى الأوربية .

وقد تصاعدت الأزمة دون أن تتدنى سواء كان ثمة سيادة قومية أو اعادة تأسيس ، وتكشف أصولها ، هذه المرة ، عن سياسات تنموية بجناحيها الأساسيين وهما الثورة الصناعية وبناء الدولة الحديثة والأمة .

ولم تكن الأزمة أزمة فكر فحسب بل أيضا أزمة مجتمع ، وفى بداية القرن التاسع عشر دخل المجتمع العربى فى مرحلة تاريخية من التغير لم يسبق لها مثيل فى ماضيه . فقد كان محكوما عليه بالتغير كما وكيفا . فمع دخول الحداثة أصبح نموذج المدينة الاسلامية باسسها واتساقها موضع تساؤل ومناقشات ومنازعات .

وشحنت اعادة التنشيط واعادة التأويل بمضامين جديدة فى القرن التاسع عشر . فقصفت التيارات الفكرية نموذج المدينة الاسلامية . ودللت النهضة فى علاقتها بهذا النموذج على أنها فكر التغير .

٣ ـ ١ اعادة التنشيط واعادة التأويل :

وهذه الاعادة بشقيها ، فى القرن التاسع عشر مثل سابقتها لم تكن

مجرد تكرار • والاشارة الى المدينة الاسلامية تؤسس رؤية خاصة مشحونة بمضامين جديدة ظهرت فى القرن التاسع عشر •

وقد بزغت الوهابية فى شبه الجزيرة العربية فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر والثامن عشر والتاسع عشر •

وقد اتخذ محمد عبد الوهاب مسار ابن تيميه فدعى الى عودة غير مشروطة لمنابع الاسلام ، لاسلام خالص من التجديدات التى لحقت به فى العصور الغابرة • فأدان عبادة الأولياء وزيارة قبورهم والخرافات التى ترجع الى عصر الوثنية (الجاهلية) • وباسم التوحيد حوربت الملل الاسلامية غير السنية : الجهمية والمعتزلة والقدرية والخوارج والشيعة • وقد حاربت الوهابية ، على الأخص ، الصوفية واخوان الصفا بسبب تجديداتهما السيئة •

والوهابية هى أصل نشأة الدولة الوهابية فى شبه الجزيرة العربية • وفى المغرب تبنى السلطان المراكشى مولانا سليمان أفكار عبد الوهاب فى ١٨١١ ـ ١٨١٢ • وقاوم اخوان الصفا والصوفية ، وأدان عبادة الأولياء وزيارة مقابرهم والموالد •

وفى القرن التاسع عشر اتخذت الاستجابة ضد التهديدات الأوربية مسارين : الاصلاح السياسى والاجتماعى والثقافى ، والمقاومة المسلحة للوقوف فى وجه العسكرية الأوربية • وقد تحرك المحاربون بفضل القوى الدينية والتعاليم الاسلامية •

أما فى السودان فقد كان النضال شاقا ولكن تم الانتصار ضد القوى الانجليزية المصرية الزاحفة باسم الاسلام المؤول بطريقة خاصة • وقد قاومت الحركة الدينية بقيادة المهدى محمد عبد الله الجيوش الانجليزية المصرية • واستمر القتال عشرين عاما • وتؤلف المهدية بين الصوفية والشيعية والوهابية • وزعم محمد عبد الله أنه من نسل الحسين والحسن وهما ابنا فاطمة وعلى ، وأيضا من عباس عم النبى •

وفى الجزائر أبرزت مقاومة الاستعمار عدة أشكال ولكنها تستند دائما

الى الاسلام (الجهاد) • وحتى أعوام ١٨٨٠ ـ ١٨٩٠ قدمت أبنية اخوان الصفا ، كما حدث فى السودان ، أطرا للتحريك والنضال •

وفى الجنوب وفى الشرق قاومـــت السنوسية التغلغـــل الفرنسى فى الصحراء • واستنجدت فى بداية ١٩١١ بالايطاليين الذين حملوا أسلحتهم الى طرابلس وفاس وبعد بخول ايطاليا الحرب العالمية الأولى انحاز أحمد شريف الى الأتراك واستنجد بالبريطانيين فى مصر • وعند نشوب الحرب العالمية الثانية ، أصبح ابن عمه محمد ادريس أول ملك لليبيا •

ولم تكن أفكار السنوسية منتشرة الا أن مؤسس اخوان الصفا سيدى محمد السنوسى الذى ينتمى الى المذهب المالكى « فتح باب الجهاد » ومن ثم فان نموذج اخوان الصفا يبدو وكأنه عود الى القرآن والى السنة بوجهة نظر منفتحة •

٣ ـ ٢ الصياغات الجديدة : علمانية الفكر العربى :

ان الظاهرة الجديدة والمميزة للقـــرن العشرين فى المناقشات تدور على علمانية الفكر فى العالم العربى • والحركات الاجتماعية ضئيلة أما التيارات الفكرية ، فمجاوزة للمدينة الاسلامية • فقد فقدت هـذه المدينة ميزتها كنموذج وتوقف التنويه بها • وأصبحت نظرية الفصل بين ما هو مدنى وما هو دينى واردة فى مؤلفات النهضة والايديولوجيات السياسية التى لازمتها أو تلتها • وفى تركيا وردت العلمانية ، بمشقة ، فى نصوص الدستور وفى التطبيقات •

ونادى كثير من المثقفين العرب فيما بين الحربين العالميتين بالتمييز بين الدين وتنظيم المجتمع • وقد فصل بينهما طه حسين من غير أن يعطى الأولوية لأى منهما • وقد بدا له أن السياسة شىء والدين شىء آخر(٤) • وقد ميز أيضا رشيد رضا نقلا عن ابن تيمية بين المدنى والدينى فى مجال التشريع ولكن بأسلوب جديد • والنظرية التى طرحها على عبد الرازق فى كتابه « الاسلام وأصول الحكم » تدور على التمييز بين ماهو روحى وماهو

---

(١) طه حسين ، مستقبل الثقافة فى مصر ، القاهرة ١٩٣٨ •

زمنى . وهو يعارض تعليم الدين وليس الدولة . وكانت هذه هي رسالة النبى (صلعم) (٥) .

ولم تشر الايديولوجيات وبرامج الاحـــزاب السياسية الى المـــدينة الاسلامية . ودارت افكارهم على العروبة والتحرر الوطنى . والناصرية اقوى دليل على ذلك . وبرنامج حزب البعث ، الذى أسسه ميشيل عفلق وهو من أصل سورى وأرثوذكسى ، يدور هو الأخر على فكرة العروبة والأمة العربية . وهو مطروح على انه برنامج علمانى مع احترام العقائد . وهو يستبعد تماما اية اشارة الى المدينة الاسلامية ومبادئها ذات الأصل الدينى .

وفى تركيا تجاوز الشبان الأتراك بقيادة كمال اتاتورك النظـرية الى التطبيق . والاجراءات التى تبنوها قد مهدت لها « التنظيمات» اى الاصلاحات الواردة فى قوانين ٣ نوفمبر ١٩٣٩ ، ١٨ فبراير ١٨٥٦ ، ودستور ١٨٧٦ . وفرضت ثورة ١٩٠٨ على السلطان عبد الحميد أن يصدر دستورا جديدا . ولكن الخلافة قد انتهت تحت حكم كمال اتاتورك (١٩٢٢ ـ ١٩٢٣) وهيمنت العلمانية على السياسة التعليمية والقانونية وغيرها .

وكانت الاختيارات التى التزمت بها السياسات التنموية بعد استعادة الاستقلال الوطنى قريبة من اجراءات كمال أتاتورك . وقد حسمت السياسات التنموية ، فى مواجهة المشكلات العاجلة ، المناقشات النظرية بالممارســـة العملية . ونادرا ما كانت تنوه بالمدينة الاسلامية ولم تكن القطيعة صريحة دائما . وكل ذلك كان واضحا فى المجال الاقتصادى بين التوجهات والوقائع ونموذج المدينة الاسلامية . وينص الدستور على أن الاســـلام هو الدين الرسمى ، وأن رئيس الدولة فى معظم البلدان العربية هو مسلم بالضرورة والنظام السياسى أبعد مايكون عن جماعة المؤمنين وليس من المحتمل أن تكون الأنظمة السياسية فى العالم العربى ناشئة من نظام سياسى عربى اسلامى .

ان للنظام السياسى والحياة الثقافية مكانة رحبة فى الماضى وفى الاسلام،

(*) على عبد الرازق ، الاسلام واصول الحكم ، القاهرة ١٩٢٥ .

ولكن من حيث غايتها الاساسية حتى لو لم تتحققا الا انهما يقبلان الثقافة العلمية والتكنولوجية الحديثة ٠

٣ - ٣ ٠ السلفية والتغير :

اذا كان للصياغات الجديدة وجـــود فهو هامشى فى الفكر العربى المعاصر ٠ والاشارات الى المدينة الاسلامية كثيرا ما تردد ٠

ومع بداية القرن العشرين تسيطر السلفية على النشـــاط الثقافى والسياسى العربى ، وتنعش وتحث الحركات الاجتماعية السياسية على اعادة تأسيس السيادة الوطنية ٠ وبعض اتجاهها الهامة يتحول الى سياسات بعد الاستقلال السياسى ٠

والسلفية شبيهة باعادة التنشيط واعادة التأويل فى دعـــوتها الى العودة الى الأصول ، والمدينة الاســـلامية تلهم المصـــلحين فى كتاباتهم وممارساتهم ٠ والسلفية فى انتظار « العصر الذهبى » مصدر القيم القادرة على توجيه الأفعال والتركيبات والتنظيمات السياسية ٠ وبفضل الأصولية تأكد بوضوح مشروع العالم الحديث ٠ فالفكرة القوة (الأصالة) تنطوى على حركة مزدوجة من الاخلاص للذات والانفتاح على الحداثة ٠ والسلفية، على خلاف اعادة التنشيط واعادة التأويل فيما مضى أو فيما يعاصرها ، هى عملية تغيير فى الفكر العربى ثم هى فكر لتغيير التاريخ ٠

والسلفية مثل اية حركة اصلاحية هى عـــودة الى الماضى ، وهى انحياز الى عصر التكوين الذى أسهم فى ميلاد الاسلام ، وفى ممارسته فى انقى صوره ، ثم هى غير منحازة الى ما أعقب هذا العصر من عصور أخرى ثم انها تنسف عصورا تاريخية برمتها ٠ وتؤثر « العودة الى أصـــول » الاسلام فى العصر الأول ٠ ومشروع الاصلاح لرشيد رضا يستند الى أصول الاسلام ، بل ان رشيد رضا يتهم الجماعة الاسلامية بأنها انحرفت منذ أيام معاوية أى منذ عام ٣٧ هـ ٠

ورائد الاصلاحيين هو جمال الدين الأفغانى (توفى عام ١٨٩٧) وله اتباع لا يخلو تفكيرهم من تحريف لفكره مثل محمد عبده ورشيد رضـــا

مؤسس مجلة « المنار » ثم الكواكبي (توفى عام ١٩٠٢) وكلهم من اتباع اثنين من كبار الحنابلة فى القرن الرابع عشر وهما ابن تيميه وقيم الجوزيه.

وقد كان للسلفية تاثير ضخم فى المغرب • وكان رائدها فى الجزائر ابن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠) معلم شهاب وبشير الابراهيمى صاحب البصائر • وقد تأسست جمعية علماء الجزائر فى مايو ١٩٣١ • وفى المغرب علال الفاسى صاحب الاستقلال •

وعلى الرغم مما يبدو على السلفية من انها تقليدية ألا أن انفتاحها قد أسهم فى تطوير الفكر العربى وايجاد وعى جديد • وقد افضت الاشارة الى المدينة الاسلامية الى الانتقال الى خطة مزدوجة خاصة بالفكر العربى والتحريك السياسى وذلك بالاستعانة بمواقف اتخذت فى العصور الغابرة بعد تليينها • وعلال الفاسى ، المغربى السلفى القومى ، خير دليل على الانفتاح نحو التطورات القادمة • يقول « ان أية فكرة لا تسهم فى تطوير الأمة وتقدمها هى فكرة جوفاء ينبغى رفضها ومقاومتها والاستمرارية لا تتحقق الا من حيثوجوب انتقالها الى مراحل جديدة فالتغير هو من طبيعة الاشياء »(٦).

ونختتم فنقول انه ينبغى التنويه بتعدد تيارات الفكر العربى وتباينها وما تلازمها من اعادة تنشيط ، واعادة تأويل ، وصياغات جديدة •

بعض هذا فى امكانه الهيمنة فى مرحلة تاريخية حيث صلاحيته فى أن يكون اطارا دون أن يقلل من اهمية بعض التيارات الأخرى التى تكون فى خلفية المشروع يمكن أن تصبح بدورها مهيمنة •

واعادة التنشيط واعادة التأويل لا تسبق فترات الانشقاق والصياغات الجديدة لا زمنيا ولا منطقيا • والمخطط احادى الاتجاه والذى يبين المراحل المتتابعة لا يتفق مع معطيات التاريخ العربى •

واعادة التنشيط واعادة التأويل والصياغات الجديدة تمثل انحاء

---

6. Ecrivains marocains. Du protectorat à 1965. Choix, traduction et présentation par M. Bendjelloun Touimi, A. Khatibi et M. Kably, Paris, Sinbad, 1974, p. 61.

متباينة لمسار واحد ، وتشترك منفصلة ومتصلة ، فى حركة واحدة هى حركة التغير التاريخى للفكر العربى واعادة تحديد الهوية ٠

ان التيار العلمانى الذى تصاعد فى القرن التاسع عشر انما هو حركة طويلة المدى وبطيئة ثم هو يحدث مع الوقت تغيرا تاريخيا ٠ والتاريخ الثقافى والسياسى للعالم العربى محكوم بضرورة اعادة صياغته فى مواجهة ملاشاته التاريخية ابتداء من القرن السادس عشر ٠ والفكر العربى لا يواجه الماضى فحسب وانما يواجه المشكلات الناجمة عن الوضع البشرى ٠

والحركات التى يعرفها الفكر العربى ليست الا نفيا لذاته بذاته ٠ ويلزم النظـــر الى الانشقاقات والصياغات الجـديدة للسـلفية بمنظور تاريخى جديد ٠

الهويات الثقافية والنسوية التونسية

بحث فى المصادر النسوية الافريقية

امه بن ميلاد (تونس)

فى مستقبل الأيام ستقول افريقيا كلمتها وتكتب تاريخها ٠

باتريس لومومبا

منذ زمن بعيد بزغت فى افريقيا حضـــارات متباينة وافريقيـــة على الأصالة ٠ حدث ذلك فى وقت كان فيه الجزء الشمالى من الكرة الأرضية (أمريكا الشمالية وأوربا) محاصر بجبال من الثلج ٠ وفى مواجهة هـذه الثلوج المتكاثرة فى الشمال مناخ أكثر اعتدلا فى الجزء الجنوبى من الكرة الأرضية ٠ ولم تكن الصحراء ، فى هذه الحقبة الجليدية ، مماثلة لصحراء اليوم اذ كانت تتخللها أماكن فيها مياه معدنية ٠ وكانت السماء ، فى تلك الصحراء ، ملبدة بالغيوم التى يتسبب عنها سقوط أمطار غزيرة تنساب فى ملايين من الكيلومترات وفى البحار ٠ والمنـاخ قابل لنمو النبات ومعيشـــة الحيوان والانسان ٠

وفى نهاية الحقبة الجليدية بزغت حضارة فى جنوب تونس ، وهى تعد حضارة تونسية صحراوية افريقية على الأصالة وســـابقة على الحضارة الفرعونية ٠ اذ كان ذلك منذ عشرة آلاف سنة ٠ وقد عرفت هـذه الحضارة القنص والزراعة وشى الطعام والفنون الجميلة والدين ٠

ويخطىء من يتصور أن النزعة العرقية البحر أوسطية هى التى تدفعنا الى الاعتقاد بأن تونس ولدت مع الفينيقيين والقوى الاستعمارية القرطاجنية والرومانية والبيزنطية والعربية والتركية والفرنسية ،

واذا تساءلنا عن وضع المرأة فى شمال افريقيا والتى كانت تحيا منذ عدة آلاف من السنين فى افريقيا الحرة فاننا نعثر على الاجابة فى التراث

الفنى • فالفن الصحراوى والفن الفرعونى يشهدان على مشاركة المرأة فى الحياة الاقتصادية ، أى فى القنص والزراعة • ومازال هذا التراث قائما حتى يومنا هذا حيث تقوم المرأة بفلاحة الأرض •

والوضع القديم للمرأة فى شمال افريقيا هو وضع تحررى • فثمة مساواة بين الجنسين لا نشهدها فى مناطق البحر المتوسط • وثقافة افريقيا تفترق عن ثقافة البحر المتوسط • وتحرير المرأة فى شمال افريقيا واضح للعيان ولكنه تراجع الى الوراء بسبب الغزوات الاستعمارية البحر متوسطية • فثقافة البحر المتوسط هى التى ابتدعت النظام البطريركى ، وفى تاريخ حوض البحر المتوسط كانت ثقافة شمال أوربا والثقافة اليونانية الرومانية هما اللتان قد بدأتا فى محاصرة المرأة وفى اعتبارها محرمة وكان ذلك قبل ظهور الاسلام •

وقد أدخلت ايديولوجيا النظام البطريركى التى أخفت الثقافة الافريقية الأصيلة عندما استعمرت شعوب البحر المتوسط الشعب الافريقى • ومن أجل اكتشاف الثقافة الافريقية ينبغى مجاوزة هذا المنزلق الجوهرى وذلك بابعاد القشرة الاستعمارية والبطريركية التى تغطى التاريخ الافريقى السحيق •

ان غرس الايديولوجيا البطريركية هو الذى أفضى الى تراجع وضع المرأة التونسية • ففى كل مرة أحاول فيها العثور على خيط تاريخى لأحد ميكانزمات قهر المرأة التونسية المعاصرة لفهم أصل التابو الخاص بالبكارة وتعدد الزوجات أجد نفسى وقد قذف بى فى أوربا القديمة داخل الثقافة اليونانية الرومانية • وقد تبنت هذه الثقافة فلسفة عدم المساواة بين الجنسين ، وقننت نسق محاصرة المرأة الذى يدور على عدة نقاط : تابو البكارة - الحجاب - تعدد الزوجات - منع الاختلاط - استبعاد المرأة من الحياة الاجتماعية ومن الحياة الثقافية ومن الحياة السياسية ، ومن الميراث، وعبادة قوة الذكر فى مواجهة أسطورة ضعف المرأة - وشبقية جسم المرأة ، ومؤسسة الدعارة •

وفى مواجهة الثقافة البطريركية البحر متوسطية تقف الأنسقة الثقافية الافريقية التى تسمح لكل جنس بحرية وجودية الى أبعد الحدود • ويمكن

التحقق من حرية المرأة فى ميادين متباينة ٠ مثال ذلك : ثمة آثار عديدة على حيازة المرأة للسلطة السياسية والدينية ، وكذلك فى عبادة الالهة (النسوية) التونسية أو المصرية مرورا بالآلهـــة الفرعونية والأسر المالكة الأمومية فى السودان حيث كانت الملكات تتعاقب من الأم الى ابنتها ٠

ونلاحظ بالمثل على الصعيد الاجتماعى فى القارة الافريقية النسب للأم وليس للأب ، أى أن اسم الأم هو الذى يكون تاليا لاسم الطفل ٠ ونحن نعثر على هذه الظاهرة فى عصـــور وأماكن متبـــاينة ، ونحن نلاحظ فى تونس القديمة أو فى العصر الوسيط أن رؤساء القبائل من النساء ، واليوم تستمر العائلات التونسية فى أن تتسمى بأسماء أنثوية ٠ وفى الجزائر فى القرن التاسع عشر يجبر الاستعمار الفرنسى مئات العائلات على أن يكون الانتساب للرجل وليس للمرأة ٠

ولم تكن المرأة تؤدى دورا اجتماعيا سياسيا فقط بل انها كانت تؤدى أيضا دورا ثقافيا ٠ وحيث تنشأ الكتابة فان المرأة تكتب ٠ وقد عرفت مصر القديمة كتابا نسويات تفك الشفرة الهيروغليفية ٠ وثمة امرأة من القـــرن العاشر فى تونس قد نسخت القرآن ، وتتعبـــد فى جامع القيـــروان وكانت مشهورة بفنها ٠ وفى أقصى جنوب الجزائر المعاصرة نجد أن المرأة هى التى كانت تتولى الكتابة الصحراوية عبر العصور ٠

وهذا المثل الأخير خاص بجنسية المرأة الافريقية لأننا نلاحظ نشاطا للمرأة خارج مؤسســـة الزواج ٠ وهـــذه ظاهرة لم تقرها الثقافة البحـر متوسطية ٠ وفى تونس القديمة أو فى العصر الوسيط كانت الحرية الجنسية من حق الجنسين وهى كذلك فى يومنا هذا فى بعض المناطق الصحراوية ، وفى الأقاليم المتباينة من افريقيا الوسطى والجنوبية ٠

وقد ذكرت ، فى عجالة ، بعضا من الأمثلة للتدليل على اهمية أبحاث من هذا النوع تحاول اعادة قراءة الهوية التاريخية للمرأة التونسية فى موطن مولدها فى افريقيا ٠

واذا قبلنا التنقيب فى الجذور الثقافية للقارة الافريقية ، وفتح ثقب

افريقى فى داخل الهوية النسوية فاننا نعيد اكتشاف وضع تقدمى مذهل ، وننزع الاغتراب الثقافى لأن انعزالنا عن جذورنا الافريقية هو من فعـــل الاســـتعمار ٠

والنتيجة بعد ذلك تفاؤلية لأن ما يتبقى من مخزون فى اللاشعور الجمعى لأى شعب لا يختفى على الاطلاق ولكن مع مرور الزمن يمكن اعادة مولده ٠

صـــراع الهـويات
فـى
الشرق الأوسط المعاصر

مـــراد وهبـــه

رأى شائع أن حركة التحرر الوطنى فى الشرق الأوسط المعاصر ليست الا بحثا عن الهوية ·

ولكن ما الهـــوية ؟

هل هى شخصية أم اجتماعية ؟

ثمة نقلة من الهوية من حيث هى عنصر جوهرى فى تكوين الشخصية الى الهوية من حيث هى سياسية ·

فى عام ١٧٣٩ عرف هيوم الهوية بأنها عنصر جوهرى فى استمرار الشخصية · يقول « يتصور بعض الفلاسفة أننا على وعى ، فى كل لحظة ، بما يطلق عليه الذات ؛ وأننا نشعر بوجودها واستمرارها فى الوجـــود ، وأننا على يقين من غير برهان بهويتها الكاملة وببساطتها »(١) ·

وفى عام ١٩٥٠ نشر ارك اركسون كتابه عن « الطفولة والمجتمع » حيث ترد الهوية على أنها « الأنا المتصل » · وهو يؤثر لفظ الهوية على لفظ الذات أو الأنا لأنه ينطوى على عملية معقــدة · فالهـــوية تتضـــمن علاقة الذات بذاتها ، وعلاقة الذات بالآخرين ، وعلاقة الذات بالمؤسسات الاجتماعية · ومن ثم فان الهوية تتضمن عنصرا اجتماعيا · وفى مقال له بعنـــوان « الهوية النفسية الاجتماعية ، منشور فى انسيكلوبيديا العلوم الاجتماعية (١٩٦٨) ينزلق اركسون الى البحث فى أنواع الهويات الجماعية : الهوية النسـوية

1. A. Treatise on Human Nature (Book 1, IV, Sect. IV.)

والهوية الألمانية والهوية الهندية السلبية · بيد أن هذه الهوية مازالت هى الهوية التى يمكن أن يعثر عليها الفرد بفضل الجماعة ·

وفى عام ١٩٧٣ استخدم مفهوم الهوية بمعناه السياسى فى الفقرة الختامية لورقة بعنوان « الهوية الأوربية » اقرها الوزراء التسعة ، ونشرت بمناسبة اجتماع القمة الأوربية فى كوبنهاجن فى ١٤ ديسمبر ١٩٧٣ · وهى على النحو الآتى :

« ان الهوية الأوربية ستتطور بطريقة ديناميكية حسب مقتضيات بناء أوربا الموحدة · وتقترح البلدان التسع ، فى علاقاتها الخارجية ، تحـــديد هويتها بالنسبة الى هوية البلدان الأخرى · وهم يعتقدون انهم بذلك يقوون تماسكهم ، ويسهمون فى تشكيل سياسة خارجية أوربية أصيلة ·

وتتكرر هذه الظاهرة فى الشرق الأوسط الحديث ولكن بنكهة متباينة ، أعنى ما أسميه « صراع الهوية » ·

ولكن ما هى الهوية السائدة ؟

ان الهوية من حيث هى مرآة الثقافة أو الايديولوجيا هى اما علمانية واما دينية ·

فى أوربا ومع بزوغ النهضة والتنوير ومالازمهما من ثورة صناعية وانهيار المؤسسات الدينية حلت الهوية العلمانية محل الهوية الدينية التى كانت سائدة فى العصر الوسيط ·

فماذا عن الشرق الأوسط الحديث ؟

اذا ألقيت نظرة الى خريطة الشرق الأوسط الحـــديث تلحظ مطلقين متناقضين وان كانا من نوع واحد ، وهو السامية · مطلق مؤسس على مفهوم شعب الله المختار ، ومطلق آخر مؤسس على مفهوم خير أمة أخرجت للناس · وقد أجهضت المصالحة بينهما حتى هذه اللحظة الراهنة ·

---

11. A Treatise on Human Nature (Book 1, Part, IV, Sect. IV).

كيــف ؟

لقد تمطلقت الهوية اليهودية منذ قديم الزمان · وقد تجسدت هذه الهوية فى دين معين أعلن أن اليهود شعب سيحيا وحيدا ولن يكون محسوبا ضمن الأمم الأخرى · وهكذا انقسمت البشرية الى يهود وخوارج ·

وهنا ثمة سؤال لابد أن يثار :

الى أى حد استمرت هذه القسمة الثنائية ؟

أو فى عبارة أخرى :

ماهو رد فعل اليهود ازاء تأثير الخوارج ؟

ان أقوى رد فعل حدث فى القرن الثامن عشر عندما وجــــد اليهود الأشكناز انفسهم لأول مرة فى مواجهة حركة ثقافية جديدة أعنى التنوير أو بالأدق ســــلطان العقل · وكان من بين المتنورين من كان كارها لليهــــود كرها يتجاوز فكرة أن البشر متساوون أمام القانون · فقد كان الشائع بين رواد التنوير الفرنسى أن اليهود أشرار بالفطرة · وكان فولتير هو أشــــد المعادين للسامية من بين أقرانه من المتنورين · وقد قال على لسان مميوس المراسل الوهمى لشيشرون ·

انهم جميعا (اليهود) مولودون والتعصب يملأ قلوبهم · وانى لن أذهل على الاطلاق اذا حدث ذات اليوم أن قضى اليهود على الجنس البشرى»(٢)

وفى تقديرى أن تيار معاداة السامية مردود الى الوحدة العضوية بين التدين اليهودى والهوية فى حين أن المتنورين قد فصلوا الدين عن الهوية · ولتبرير ما أقول استشهد بكتاب باتاى وعنوانه « العقل اليهــــودى » والى تقريره أن مسألة التدين اليهودى والهوية لم تنشأ قبل التنوير الا فى حالات قليلة · فقد كان لكل من الدين اليهودى والمجتمع اليهودى قبضـــــة على

---

2. Voltaire, Lettres de Memmius à Ciceron, in Oeuvres Complètes, 52 vols .Paris.

اليهودى الى الحد الذى أصبحت فيه هـــويته وممارساته تشـــكل ظروفه الطبيعية »(٣) ٠

هذا بالاضافة الى أن اليهود ، فى العالم العربى ، لم يتذوقوا الأفكار العلمانية لأن العلمانية الأوربية لم تصل الى الشرق الأوسط ، وبالتالى لم يكن فى البيئة ما يسمح لليهود الشبان فى الشرق الأوسط بالابتعاد عن التراث الثقافى وأعنى به التلمود ، ثم ان الجمود الثقافى الذى تميز به العـــالم الاسلامى حتى يومنا هذا قد امتد الى حياة المجتمعات اليهودية ٠ ولهذا ظلت القبضة التقليدية على التدين اليهودى والمجتمع اليهودى متماســكة حتى تأسيس دولة اسرائيل ٠

واذا ألقينا نظرة الى الهوية العربية لاحظنا أيضا أنها غير منفصلة عن الدين ، مثال ذلك السعودية : انها قائدة للانظمة العربية سواء كانت هذه الأنظمة محافظة أو ما تســمى تقــدمية ٠ وكان الملك فيصـــل يتطلع الى تجنب التلاحم المرضى بين الوهابية والمــادية الغربية ٠ وكان يحمى شعبه من شرور الاشــتراكية ، والحـــاد الشـــيوعية والديموقراطيات اللبرالية ٠ وعقد العزم على تطعيم شبه الجزيرة العربية ضـــد ميكروب السياسة الماركسية ، ومنع أى نزعة راديكالية للعقل العـــربى مهما يكن الثمن ٠ وبزغت الجماعات الاسلامية المناضلة لتواكب هذا التيار السعودى من أجل البحث عن نظام اجتماعى جديد مؤسس على الاسلام أو بالأدق على تطبيق الشريعة (القرآن والحديث) على الحياة الاجتماعية اليومية ٠

وفى رأى « التكفير والهجرة » و « الاخوان المسلمين » و « المجاهدين » أن المجتمع العربى قد أصابه الانحلال لأنه ابتعد عن الاسلام ٠ وعلاج هذا المرض العربي يكمن فى الاسلام الذى وحده يهب قوة النضال ضد اسرائيل ويضمن النصر النهائى ٠ ولفظ « الجاهلية » هو اللفظ المعبـــر عن حـــالة الانحلال ٠ والجاهلية تعنى الكفر والانحلال والجهل وهو معنى مماثل لما كان سائدا فى العصر الجاهلى ٠ والمناخ الثقافى هو دائما فى صالح الجماعات الاسلامية وليس فى صالح اليسار ٠ وسبب ذلك مردود اما الى اتهام اليسار

---

3. Patai, The Jewish, Mind, Charles Scribner's Sons, New York, 1977, p. 397.

بانه ملحد واما بانه عميل لجهة اجنبية (الاتحـــاد السوفيتى فى اغلـــب الأحوال) · وينظر الى الأزمات الاقتصادية على أنها نتيجة ضعف الانتماء الى الاسلام · بل ان الأنظمة التى يقال عنها أنها تقدمية عاجزة عن تجسيد الروح العلمانية · وقد افضت هذه العوامل الى نمو الجماعات الاسلامية المناضلة ، والى أن تكون البديل الحتمى · هذا بالاضـــافة الى أن الثورة الاسلامية الايرانية قد الهمت خيال الحركات الاسلامية ·

واختتم قائلا ان الاسرائيليين والعرب يجاهدون فى سبيل تحقيق احلامهم عن عصر ذهبى قديم · ومن أجل تحقيق هذه الغاية يحاول كل فريق الالتزام بهويته الدينية المتجمدة ، والهويتان متناقضتان ·

حـــوار النـــدوة (*)

منى أبو ســـنه

بحث هيســـى :

ستانج : أود القول بأننا نحيا فى عصر الأســـطورة ليس فقط بسبب مايحدث الآن فى الشرق الأوسط بل أيضا بسبب ما هو حادث فى أوربا · اقرأ الجريدة الرئيسية فى النرويج أو الدنمـــرك لتر أنها مغموســـة فى الأساطير · من بين هذه الأساطير ما يمكن ايجازه فى هذه الوسوسة السائدة فى شأن بقاء الجنس البشرى · فمفهوم يوم الحساب كامن فى حضارتنا سواء فى التوحيد المسيحى أو الاسلامى أو فى تراثنا المعاصر · وهذه الكآبة ، فى رأيى ، هى الأسطورة الغربية السائدة · وما نحن فى حاجة اليه اذا أردنا التغلب على هذا التحدى المعاصر هو الغوص فى الأبنية العميقة لهذه الأسطورة الغربية · ورأيى أن هذه الأزمة الشاملة ناشـــئة من الطابع المكانى لهذه الأبنية · فماذا فى مقدور الاسلام على وجه التحديد أن يقدم فى مواجهة هذا التحدى المعاصر ؟ وحيث أن هذا التحدى هو الأول من نوعه فاننى أرى أن التيار الأصولى هو التحدى الصحى والسليم للعقلانية الأوربية · وقد يقال عن هذا التيار الأصولى انه بمثابة رد فعل ، ولكنه ، فى رأيى ، ليس رد فعل بالمعنى الردىء لهذا اللفظ ، ولكن بمعنى أنه رد فعل انسانى طبيعى صحى وعميق · ومن واجبنا أن نضعه فى مكانه السليم ·

هانف : أود التركيز على مسألتين : (١) ماهو ممكن هو تنظيم الصراع وهذا هو سبيلنا الوحيد لتحقيق التعايش السلمى · (٢) نحن الآن فى مواجهة ظاهرة حديثة مردودة الى التكنولوجيا الحديثة فى مستوياتها المتنوعة والتى أفضت الى زيادة فرص الحل بدلا من فرص التنظيم ·

الزغــل : انى أشارك وجهة نظر ستانج عن الغرب وأتساءل : هل هذا المفهوم عن الغرب من نتاج العقلانية ؟ أعتقد أن محاولة فلاسفة الغرب فى

(*) لاسباب فنية سقطت الحوارات المتعلقة ببعض الابحاث ·

العثور على عامل مشترك بين الفكر العقلانى والفكر الأسطورى سواء كان دينيا أو أسطوريا ، مازال مغلقا • وفى تقديرى أن هذه المحالة ليست من شأن الفلاسفة وحدهم وانما أيضا من شأن علماء التحليل النفسى لأن من شأن هذه المحالة أن تكشف لنا أن فى أعماق الفكر العقلانى شيئا ما ليس فى مقدور الانسان التحكم فيه ، هذا التحكم الذى يسمح للعقل بممارسة وظيفته • واذا لم نسلم بأننا محكومون بشىء لا هو عقلانى ولا هو علمانى فاننا نكون عاجزين عن اقتناص هذه الحقيقة وهى أن رد فعل الحركة الاسلامية ينطوى على شىء ما لا يكفى القول بأنه أسطورى ليس الا • وفى جميع مؤتمرات هذه « **المجموعة الأوربية العربية للبحوث الاجتماعية** » وندواتها نطرح دائما هذا الفارق بين العقلانية والأسطورة وعلى الأخص عندما نتناول الحركة الأصولية الاسلامية • واعتقد أننا فى حاجة الى مواجهة هذا الهم لكى نفهمه، واعنى الحركة الأصولية • وفى تقديرى أن هذا الهم ليس عقلانيا فحسب وليس أيضا أسطوريا فحسب •

منى ابو سنه : لى أربع ملحوظات : الملحوظة الأولى أوجهها الى كل من ستانج والزغل وهى أن الأصوليين الاسلاميين ليسوا على دراية بالتهديد النووى • فثمة دلائل عديدة للتدليل على وجهة نظرى وهى أن من بين أسباب الدعوة الى الثورة الاسلامية هو التهديد النووى •

والملحوظة الثانية هى أننى اليوم أشعر بمتعة فى أننى ، فى هذا المؤتمر، قد ازددت معرفة بأن الاتهام باستخدام الخطابة واثارة الجدل ليس موجها الى العرب وحدهم وانما الى الأوربيين كذلك وأنا أعترف بذلك بسبب ما انطوى عليه بحثك من أسلوب خطابى • فأنا عاجزة عن فهم ألفاظ عديدة وردت فى بحثك مثل : اليوم الآخر ، أوقفوا العالم ، وألفاظ مماثلة فى لاعلميتها • قد يكون سبب ذلك أنك تستخدم لغة الاستعارة • ومع ذلك فاننى لا أعتقد أن الفلاسفة والعلماء يستخدمون لغة الاستعارة • وأنا أود أن توضح لى ماذا تعنى بـ « عزلة الانسان ؟ » هل تقصد المعنى الفلسفى القائل بأن الانسان قد قذف به الى هذا العالم أم هل تقصد المعنى البيئى ؟ أعتقد أنك تجادل كواحد من علماء البيئة • بيد أن هؤلاء العلماء يقفون ضد التاريخ لأنهم ينظرون الى الانسان على أنه عدو الطبيعة على الدوام ، أو الى أن ثمة تضادا أساسيا بين الانسان والطبيعة •

والملحوظة الثالثة المطلوب توضيحها هى فيما اذا كانت كل من الأسطورة والعقلانية طاردة للاخرى أو فيما اذا كانت كل منهما مكملة للأخرى • وأنا أعترض كذلك على ربطك العقلانية بالأسطورة لأن الأسطورة تستند الى مفهوم لا عقلانى للسببية • مثال ذلك : تستخدم القبائل البدائية السحر لطرد الأرواح الشريرة ، وتعتقد هذه القبائل أن هذا الطرد يفضى الى الصحة • وهنا ثمة علاقة بين سبب هو السحر ونتيجة هى الصحة • بيد أن هذا النوع من السببية لا يستند الى عقلانية • وأنا أعتقد أن الانسان البدائى فى نضاله ضد الطبيعة عليه أن يتحكم فى الطبيعة لاشباع حاجاته الانسانية بأسلوبين متمايزين ومع ذلك متكاملين وهما العلم والسحر أو الأسطورة والعقل ، هذا اذا أراد أن يحقق ألفة بينه وبين الطبيعة • فهو عندما صنع رمحا وهو نوع من التكنولوجيا البدائية لم يكن فى امكانه اصطياد الحيوانات المتوحشة فكان عليه اضافة تعويذة أو صلاة من أجل تحسين فاعلية هذا الرمح • ولكن عندما أصبح الانسان قادرا على صنع بندقية أو أسلحة أكثر تعقيدا بفعل التقدم فى صناعة المواد البلاستية ضعفت حاجته الى الأسطورة • ومعنى ذلك أن كلا من الأسطورة والعقلانية تطرد الأخرى • وتاريخ الانسانية يشهد على التطور من الأسطورة الى العقل •

أما فى شأن تنويهك بكانط فالتنوير ، عند هذا الفليسوف الألمانى ، يعنى هجرة الانسان من اللارشد بفضل أعمال عقله وذلك برفض القناعات المسبقة ومعنى ذلك أن كانط يركز على سلطان العقل ، أى على حذف الأسطورة منه •

أما الملحوظة الرابعة والأخيرة فهى أن حجتك حجة أصولية مغلفة بشعار « البيئة » • وهذا الشعار لن يوقف التهديد النووى لأن الطاقة النووية أحد جوانب التقدم العلمى ، وهو جانب يمثل مرحلة لا رجعة فيها فى تطور الحضارة الانسانية • هذا بالاضافة الى التقدم فى الطب مثل صناعة القلب الصناعى الذى حذف القسمة الثنائية بين الأجسام العضوية والأجسام غير العضوية ، وكذلك غزو الفضاء • ما رأيك فى كل ذلك ؟

وهبه : فى اطار مفهومك عن الأسطورة والتفكير الأسطورى من حيث أنهما يشكلان حركة صاعدة ، أود معرفة رأيك فى العوامل الاجتماعية الاقتصادية التى أفضت الى بزوغ هذه الحركة ؟ لقد لاحظت فى العشر سنوات

الماضية بزوغ ظاهرتين : الأصولية الدينية سواء اسلامية أو مسيحية والطبقة الرأسمالية الطفيلية · وقـد ظهـرت هاتين الظاهرتين فى آن واحد · ومع افتراقهما الا انهما يتفقان فى أنهما ضد الحضارة ، الطبقة الطفيلية بقيمها الطفيلية والأصولية برفضها للحضارة الحديثة · وعندما كنت فى أمريكا فى السنة الماضية التقيت بأحد قادة الكنيسة الرسولية وطرحت عليه رأيى فى الوحدة العضوية بين هاتين الظاهرتين فاذا به يوافق ويدلل على ذلك بقوله ان الكنيسة الرسولية ، لأول مرة ، تقبل تبرعات مشروطة من الرأسماليين · وهذا على خلاف ما كان يحدث فى الماضى من رفض اى شروط · ولكننا اليوم مضطرون الى قبول شروط الرأسماليين الطفيليين · ثم انى أود القول بأنى قد شاهدت جيرى فولول وهو زعيم أصولى ونجم تلفزيونى ، ويجمع عشرين مليون دولار سنويا لصالح حركته الأصولية · وعلمت كذلك ان هذا الزعيم قد ساند ريجان فى انتخابات الرياسة ·

هيسى : لقد دارت معظـم الملحوظات على العـلاقة بين العقلانية والأسطورة أو التفكير الأسطورى · وأعتقد أن منى ابو سنه قد اشارت الى التناقض بين الأسطورة والعقل · وأود بدورى الاشارة الى حادثة تكشف عن العلاقة بين العقلانية والأسطورة · فقد ذهبت الى غابات الأمازون وزرت الهنود فى احدى قراهم ، وسألتهم عن سـبب اشتغالهم بالسـحر فكانت اجابتهم : لطرد الأرواح الشريرة · هذا نوع من الاستدلال على الرغـم من رفضى له لأنى لا أعتقد فى وجـود أرواح شريرة ومع ذلك فهذا نوع مـن الاستدلال · انه أسلوب فى التفكير ممتزج بالأسطورة · وفى رأيى أن هذا النوع من الاستدلال مصدر أمل لأننا فى حاجة الى عقلانية ما فى التفكير الأسطورى لأنها اساس الحوار بين البشر · هذا من جهة ومن جهة أخرى عثرت على مبشرة فى غابات الأمازون جاءت الى هذه المنطقة منذ خمس سنوات وأخبرتنى أنها متفرغة للقضاء على السحرة ، وأن سبب ذلك هو أنها كانت تعطى الهنود الحبوب المضادة للسل ، وأن الهنود قد لاحظوا تأثير هذه الحبوب على صحتهم ، ولكنهم تصوروا أن المبشرة ساحرة · ومن ثم فانهم لم يتنازلوا عن تفكيرهم الأسطورى ، ومع ذلك فان لديهم شيئا من الحجج العقلية · وخلاصة القول أننا اذا ما حللنا العقلانية فاننا لن نعثر على نقطة البداية التى بدأنا منها ممارسة هذه البداية · وقد قال أينشتين ذات مرة أن عالمنا عالم متغير وأنه فى امكاننا وضع نهاية لحياتنا وللبشرية

برمتها ، ومع ذلك فثمة أمر واحد لم يحدث له تغيير وهو أسلوب تفكيرنا ، وإذا لم نغير هذا الأسلوب فلن يكون لنا فرصة للبقاء • وكل ما أريد قوله هو أن هذا الأسلوب الجديد فى التفكير من شأنه أن يلفت النظر الى أنه لن يكون فى مقدورنا أن نواصل البقاء اذا استمر الحال على ما هو عليه فالنتيجة تدمير أنفسنا •

بحث ستائج :

بوكرع : ان سؤالى سؤال تاريخى : هل تعتقد أنه عندما أعلن العراق الحرب ضد ايران كان العراق يدافع عن هويته ، أو أن بزوغ أشكالية الهوية العراقية هو بسبب المقاومة الايرانية ؟

ستائج : لقد تصور العراق أن أشعال الحرب فى تلك اللحظة هى أفضل لحظة لأنه قد يفضى الى تجميد النظام الايرانى • ولهذا اندفع النظام الايرانى، فى هذه اللحظة ، الى التأثير فىأوربا عبر الشيعة لكى يمهد للحرب فىاللحظة المناسبة • وهذا يمكن أن يقال على الصعيد النظرى ، ولكننى أعتقد أن أزمة الهوية عند الشعب العراقى مردودة الى المقاومة الايرانية •

بحث مسـره :

طيبى : ما رأيك فى نظام التعليم اللبنانى : هل هو تعددى أم طائفى ؟

هانف : ملحوظتى الأولى أن حديثنا ينبغى أن يدور على مستويين متباينين : المستوى الأول يدور على انجازات النظام التعليمى فى داخل لبنان ومن هذه الزاوية فالنظام ملائم فالدستور اللبنانى هو من الدساتير القليلة في العالم الثالث الذي لم ينص على الزامية التعليم الابتدائي • ومع ذلك فالتعليم الابتدائي يكاد يضم جميع الأطفال وذلك بسبب فاعلية الجهود التى تبذلها الطوائف للمشاركة في بناء المدارس •

أما المستوى الثانى فيدور على قضية الاستقرار السياسى • والنظام اللبنانى يحقق نوعا من الاستقرار وذلك بسبب محافظته على الهويات الطائفية وليس على ازالتها •

والسؤال اذن : كيف منع النظام التعليمى الطائفى توسيع الانقسامات

الطائفية ۰ فالمارونى يلتحق بمدرسة اسلامية دون التنازل عن عقيدته ، والمسلم يلتحق بمدرسة الآباء اليسوعية دون التنازل عن آرائه السياسية ۰ واذا حاول أننا اذا حاولنا ممارسة الهندسة الاجتماعية والسياسية مستندين فى ذلك الى مدارس فكرية فاننا فى هذه الحالة نلهب الصراع دون ان نخفضه ۰ وثمة حكمة شائعة وهى أن التعليم أداة رئيسية فى الهندسة السياسية ومع ذلك فالمعطيات التجريبية فى أوربا وفى لبنان تدل على أن التعليم ليس أداة طيعة للهندسة السياسية ۰

وهبـه : أود اضافة فكرة فى اتجاه تعليق طيبى تخص نظام التعليم فى لبنان فيما اذا كان تعدديا أو طائفيا ۰ فانا أعتقد أن التعليم مرآة المجتمع ، ومن ثم كيف تفسر لنا استمرار الحرب الطائفية اذا كان نظام التعليم تعدديا ؟ أما اذا كان طائفيا فليس ثمة مشكلة لأنه فى هذه الحالة يسـايـر الحرب الطائفية ۰ وفيما يخص مفهوم الهوية هل ثمة هويات طائفية فى لبنان ؟ واذا كان الجواب بالايجاب فهل نظام التعليم يسـهم فى تطوير هـذه الهويات الطائفيـة ؟

الزغـل : وأنا أضيف الى ما قاله وهبه فانا أعتقد مثله فى ان التعليم مرآة المجتمع وليس مجرد مشروع دولة،والمشكلة التى ليس لها حل حتى الآن خاصة بالمجتمع المدنى المتباين ۰ فهو ليس فقط متباينا وانما هو أيضا خال من المساواة ۰ وكل ذلك يخترق نظام التعليم ۰

مسـره : التساؤل عما اذا كان نظام التعليم اللبنانى تعدديا أم طائفيا يستلزم الجواب عنه سؤالا أوليا ۰ ما هو الأساس النظرى الذى يجعلـنـا نعتقد أن الانتماء الطائفى هو مصدر أكثر سـوءا للصراع من أى انتماء آخر ؟ وديمقراطيا كيف نؤثر انتماء على آخر ؟ هذا مع افتراض أن النظام طائفى ۰ ثم ان الجامعات اللبنانية أسهمت فى تأسيس ثقافة كوكبية وذلك بخل الصراعات الايديولوجية وذلك بفضل تعليم اللغة الأجنبية ۰ ان التعليم فى لبنان هو على الدوام منظم للمجتمع ، ومن ثم فقد خفض من الصراعات الطائفيـة ۰

بحث بن ميلاد :

أبو سـنه : فيما يخص رأيك فى الحضارة المصرية القديمة فانت عندما

اشرت الى الحضارات القديمة بوجه عام فان سيادة سلطان المرأة ملمح شائع فى عبادة آلهة التخصيب لأنهذه العبادة مرتبطة بالأرض حيثحيكت الأساطير لتملأ الفراغات الناجمة عن عجز الانسـان البدائى من التحكم فى الطبيعة المتجسدة فى الأرض · ولهذا لدينا المرأة كمركز للكون · وهكذا كانت الالهة الأنثوية · وهذا لم يحدث فقط فى الحضارة المصرية القديمة بل أيضا فى كل الحضارات التى نشأت حول الانهار · وأعتقد أن ثمة فجوة فى التاريخ قائمة عند الانتقال من نظام الالهة الأنثوية الى الالهة الذكورية وهو الانتقال الذى صاحبه التحول من النظام الأمومى الى النظام الأبوى · وأنا لا أظن أن الثقافة المصرية القديمة تتميز عن الثقافات الأخرى فى هذه المسألة · فاذا كانت حتشبسوت ملكة فلم يكن ذلك بسبب أنها امرأة بل بسبب أن النظام السياسى كان نظاما أموميا ·

بوتسى : أنا أتذكر بنية الأسرة أيام الحكم الفاشيستى الذى كان أبويا وكان يستلزم أسرة أبوية · وقد طالعت مؤلفات مالينوفسكى ورايخ وأنا على يقين من أن ثمة نظاما مثاليا هو النظام الأبوى الذى كانت فيه المرأة سجينة المحرمات والأساطير · هذا من جهة ومن جهة أخرى فان ثمة نظاما أموميا مضادا · ويمكن القول أن هذه النظم أبنية أسطورية لأن ليس لها وجود ·

وبفضل ما لدى من خبرة مهنية يمكننى القول بأن ما نسميه نظاما أموميا هو مجرد أسطورة من ابتداع بناء اجتماعى هو ما نسميه البناء الأبوى، والواقع أنه ليس ثمة نظام أمومى أو أبوى · وكل ما هنالك تقابل وظيفى فى النظام الواحد حيث الخـدمة متبادلة · ومعنى ذلك أن بحثـك يقوم على الأسـطورة ·

شـنتوف : أود الاستفسار عن المصطلحات الواردة فى بحثك · فقد تحدثت عن مصادر افريقية · فلماذا افريقيا ؟ هل لأن افريقيا الآن ضد العالم العربى الحديث أو لأنها ضد حوض البحر المتوسط ؟ لماذا استخدمت لفظ افـريقى ؟

نصـر : فيما يختص بالأساس العلمى لبحثك يمكن مناقشة فرضـك الخاص بالأساس الأنثروبولوجى والاجتماعى والتاريخى للنظام الأمومى ·

ويمكن كذلك القول بأن لفظى الافريقى والمتوسطى ناشـــئان عن الأســــاس اللاعلمى لبحثك ٠

بن ميلاد : أعتقد أن مشكلة النظامين الأبوى والأمومى مشكلة كاذبة ٠ وهى كاذبة فى قولك أن المرأة قد انتقمت من الرجل بتأسيس النظام الأمومى فهذه مجرد أسطورة ٠ ولكنى أزعم أن مجتمعات البحر المتوسط ، فى آلاف السنين الماضية ، هى مجتمعات أبوية ، وأننا نلاحظ أن ثقافة شمال افريقيا أو افريقيا السوداء تقر المساواة بين الجنسين بمعنى المســـاواة بينهما فى السلطة السياسية وفى الحرية ، وبذلك تتجاوز هذه الثقافة كلا من النظامين الأبوى والأمومى ٠ وفيما يختص بالافريقى على وجه الخصوص فانه ليس ضد العالم العربى ٠ ان ثمة أدبا افريقيا يتكامل مع الأشكال الأدبية الأخرى فى العالم العربى الحديث الذى يتميز بثقافة معينة ٠

بحث شـــنتوف :

ماردين : ثمة ملحوظة أولى خاصة بالتنوع فى اعادة التعريفات ٠ مثال ذلك : مسألة التحول المفروض يمكن فحصها وتحليلها على مستويين : مستوى واضح الملامح ومستوى آخر أكثر كمونا وأعمق ٠ ان مفهوم الاســلام كثقافة والاستسلام لارادة الله ، فى جملته ، ينطوى على التحديث الاسلامى ، ومن ثم يصبح مؤشرا يشتمل على تعريفات متعددة : بل اننا فى هذه التعريفات يمكن العثور على مؤشر مشترك ٠ وثمة مؤشرات مشتركة أخرى مثل المنهج العلمى الغربى الذى هو جزء من تحول مفروض وغير مرئى ٠ وهكذا نجد فى اعادة التعريف محاولة للتحكم فى العلم الغربى من أجل استعمال القوة ٠

هذا عن الملحوظة الأولى أما الملحوظة الثانية فهى خاصة بالتعددية فى اعادة التعريفات ٠ فأنت استعملت لفظ « نمط مثالى » ، والأفضــــل أن تستعمل لفظ « استراتيجية » ٠ فثمة استراتيجية اسلامية وثمة استراتيجية للحياة اليومية فى المجتمع الاسلامى وهى بمثابة مؤشرات مشتركة تقف ضد التعددية فى اعادة التعريفات ٠

وأخيرا فانى أتفق معك فى أن ثمة تباينا فى اعادة التعريفات ٠ ولكن ما هو أهم هو أن نجد مؤشرات مشتركة وأخرى واردة من الداخل ، أى نابعة من الحياة اليومية الاجتماعية الاسلامية ٠

أومليـل : أود التعليق على قسمة تاريخ المسلمين الى عصرين ، اعنى ما قبل القرن الثامن عشر وما بعده · ما قبل كان تكرارا للنموذج الاسلامى للمدينة الاسلامية · وأنا أود مناقشة هذا المفهوم لأنى أعتقد أن هذا المفهوم لا وجود له فى الواقع ، لأنه من خلق المستشرقين · وأنا لا أظن أن المفكرين المسلمين يعتقدون فى وجود نموذج لفترة زمنية ، هى فترة النبى (صلعم) أو العصر الذهبى · أما ما بعد القرن الثامن عشر فعندما احتلت أوربا الأراضى الاسلامية حدثت ردود فعل ولكن هذه الردود لم تشر الى النموذج الاجتماعى الكامن فى القوة الأوربية المنتصرة ·

ولهذا فأنا لا أعتقد أن مرحلة ما بعد القرن الثامن عشر تنطوى على فصل تام بين ما هو دينى وما هو مدنى · فمثلا دعا طه حسين الى دولة مدنية ولكنى لا أعتقد أن كان لديه فكرة عن الدولة العلمانية ·

منى أبو سنه : أعتقد أننا عندما نتحدث عن اعادة تعريف الهوية فى ضوء الأصولية يجب أن نعيد التفكير بطريقة نقـــدية فى جذور الفكـــر الاســـلامى ·

قد ذكرت ثلاث مراحل واحدى هذه المراحل مرحلة القرنين الحادى عشر والثانى عشر وهى احدى مراحل المواجهة مع الغرب · ولكن ماذا عن حالات الاتصال المثمر مع الغرب والتى أدت الى تمثله بدلا من مواجهته · ان التمثل المبدع يعنى قبول الأفكار الغربية وعلى الأخص الثقافة الغربية من قبل المفكرين الاسلاميين الذين أبدعوا فى تأويل الفكر اليونانى فدفعوا الغرب الى التحديث فتجاوز المنظور الدينى فى العصر الوسيط وأسس دولة علمـــانية ·

ثم انك قد ذكرت مسار العلمانية ابتداء من « النهضة » ، وعرجت على الحركات الأصولية مثل الوهابية والمهدية والسنوسية · وأشرت فى الوقت نفسه الى شخصيات داعية للافكار العلمانية مثل طه حسين وعلى عبد الرازق وعبد الناصر · ومعنى ذلك انك ساويت بين الحركات والافراد · فاذا كان لدينا أفراد يعبرون عن افكار علمانية فليس معنى ذلك انهم يمثلون تيارا لأن التيار الأصولى هو التيار الوحيد السائد فى العالم العربى · ومعنى ذلك أيضا أن المؤشر المشترك ، على حد قول ماردين ، هو التناول الأصولى ، وأن

التغير قائم على الدوام فى الأصالة وفى الماضى ، وأن التحـــــديث بالمعنى الحقيقى ليس واردا • والهوية الاسلامية مساوية للشريعة على الدوام • ولهذا فان علم التأويل ليس واردا فى الثقافة العربية لأن اللغة مقدسة ، وأساس المجتمع العلمانى فصـــل الدين عن المجتمع أو فصـــل الدين عن الثقـــافة •

الزغـــل : عندى سؤال يطرح مشكلة خاصة بالعلاقة بين المؤرخ وعالم الاجتماع وبين معطيات أبحاثهم • فنحن نتحدث عن المدينة الاسلامية وعن التمييز بين ما هو مدنى وما هو دينى ، والمشكلة هى على النحو الآتى : هل النماذج من صنع المجتمع ؟

شنتوف : أغلب الظن أننى قد اختزلت حججى عند القاء بحثى شفاهة ذلك أن النص المكتوب مملوء بالأدلة الواقعية فى شأن التمييز بين ما هو مدنى وما هو دينى فى الفكر الاسلامى • ان هذا النموذج ليس مجرد تصور ذلك أننى قد أوضحت كيفية تأسيس المدينة الاسلامية فى الماضى ، وكيفية امكان اعتبارها اطارا مرجعيا فى المجتمعات الاسلامية وخارج المجتمعات الاسلامية ومن ثم فقد أصبح هذا الاطار أداة تحليل للفكر وللفعل فى العالم العربى • أما فيما يختص بالعلاقة بين أوربا والعالم العربى وفترات المواجهة فقـــد أوضحت أن التغير لم يتوقف حتى فى أعتى مراحـل المواجهـــة • أما عن العلمانية فقد ظهر الفصل بين ما هو مدنى وما هو دينى فى الفكر الاسلامى منذ القرن الثامن عشر •

بحث منى ابو سـنه :

هاتف : أعتقد أن مشكلة اللغة العربية ليستفىأن ثمة تعددا ولهجاتأو تعددا فى اللغات الدارجة وفى أن ثمة لغة واحدة أدبية ، وانما فى أن اللغة الأدبية ممنوعة من التطور •

الزغـل : فيما يختص بالمقارنة بين اللغة العربية واللغة اللاتينية أنت تتصورين أنه بسبب تعدد اللغات ذات الأصـــــل اللاتينى مثل الايطاليـــة والفرنسية ، والتى هى لغات مستقلة فان التباين والاستقلال ظاهرة ايجابية وهذا على خلاف العلاقة بين وجود لهجات متعددة ولغة واحدة مقدسة •

فأنا أعتقد أن هذا التصور نوع من خداع البصر مثل المرآة التى يرى فيها الانسان الصورة مقلوبة · فاذا رأى الايطالى فيلما فرنسيا فانه لا يفهم منه شيئا ولكن اذا رأى تونسى فيلما مصريا فانه يفهم كل شىء · والصحف المصرية مقروءة فى العالم العربى فى حين أن الصحف الفرنسية فى ايطاليا لا يقرأها الا الفرنسيون أو الناطقون بالفرنسية · وأنا أعتقد أن ما وراء ذلك كله ثمة شىء هو السبب فى العراك مع منى أبو سنه · وأعتقد أن هـــذا الشىء هو تصور مغترب ينتج خطابا من شأنه أن نحدد بالحاح قدرات العجز التى نطلق عليها لفظ « العقل العربى » · وأنا لا أدلل على أن العقل العربى خال من هذا العجز ولكنى أتساءل : أين هو هذا العقل ؟

ستانج : تقولين ان العقل العربى ، فى الماضى ، لم يعانى من ازمة هوية لأن العرب كان فى مقدورهم تمثل فكر افلاطون وأرسطو · ولكنى أقول كان ثمة أزمة هوية فى ذلك الزمان · واذا رجعنا الى المصادر لنتعلم منها شيئا عن الأزمة الراهنة فاننا قد نكتشف أن وجود مثل هذه الأزمة هو مصـــدر الحضارة العربية ·

بشــير : أعتقد ان فى مجال الأدب ثمة أزمة هوية على الدوام بالنسبة لأولئك الذين أصبحوا عربا أو مسلمين مثل الجاحظ ·

منى أبو سنه : فيما يختص بمسألة اللغة العربية فأنا قد تحدثت مع بعض أساتذة اللغة العربية وكان رأى هذا البعض أن تطوير اللغة العربية ينبغى الا يكون بلا حدود لأنه لو كان على غير ذلك لكان له أثر على العقيدة الدينية· ولهذا فأنا أتفق مع هانف أن تعويق تطوير اللغة العربية هو أمر مقصود بسبب القناعة بأن اللغة العربية مقدسة ، وهى فى ذلك مثل أى موضــــوع مقدس من اللازم صيانته وحمايته ضد أى تطور · وقد قلت ان التطور الذى حدث فى اللغة الأدبية ليس إلا تغيرا صوريا لأنه لا يشكل نقلة كيفية فى اللغة العربية : انه ليس الا تطورا بالاشتقاق يستند الى البناء الأصلى والابجدية والجذور · فهذا النوع من التغير لا يطور اللغة لأننا دائما ما نشير الى جذور اللغة·واذا لم تكن الظروف المتغيرة مطابقة للجذور فينبغى حذف اللغة التى تعبر عن الثقافة الجديدة وأنا هنا أتناول اللغة ليس على أنها مستقبل للفكر ولكن على أنها ثقافة · وأنا لا أعتقد أن كان ثمة أزمة هوية فى العصور الوسطى بالمعنى الذى اقصده ، أى الموقف الذى يرفض فيه مستوى معين من الحضارة مستوى آخر بسبب أن لكل منهما اطارا مرجعيا مباينا · ففى

العصور الوسطى كان ثمة اطار مرجعى مشترك ، وهو الاطار اللاهوتى والذى أفضى الى نوع من الاتساق فى الثقافة ٠

هيسى : استنادا الى وصفك وتحليلك للغة العربية على أنها مقدسة من المنطق أن نستخلص من ذلك أن انقسام العالم العربى الى دول هو مقدمة للتحديث بمعنى التنازل عن اللغة المشتركة المقدسة والتى هى فى الوقت نفسه عقبة أمام التحديث والعلمانية ٠ ان التنازل عن هذه العقبة قــد يفضى الى تحديث حقيقى للعالم العربى ٠ وثمة نبوءة خاصة بهذه القضية المستقبلية وهى أنك قد حللت حالة الشيزوفرينيا فى الرواية الأولى الناشئة من عدم الفصل بين الدين والدولة أو بين المقدس والدنيوى ، ثم طرحت السؤال الآتى: هل هذا الفصل ممكن ؟ قد يكون الاستغناء عن اللغة العربية كلغة مشتركة احدى المقدمات لاحداث الفصل بين المقدس والدنيوى ٠ واذا تم ذلك يكون ذلك اقتفاء للنمط الغربى ولكننا الان نحيا فى عالم يمر فيه النمط الغربى بأزمة ٠ وانى اتساءل عما اذا كان هذا العالم الغربى العلمانى المتأزم مازال صالحا لأن يتخذ كنموذج لحل أزمة الهوية العربية ٠

منى أبو سنه : أود العودة الى تعليق الزغل الذى وصف تحليلى وتأويلى بأنه يستند الى مسلمة تقول أن أوربا أو الغرب أفضل من العالم العربى أو فى وضع أكثر ايجابية لأنه أفضل من العالم العربىأو فى وضع اكثر ايجابية لأنه طور لغته ٠ ورأيى هنا أننى لا أتناول المسألة فى ضوء القسمة الثنائية : خير وشر ، ايجابى وسلبى ٠ ويبدو أن نصر أيضا لديه مثل هذا الانطباع فيما يختص بالقسمة بين الذات والآخر ٠ وأنا لا أنكر وجود القسمة الثنائية ولكننى أحاول مجاوزتها ٠ فمثلا لفظ « الآخر » ينطوى على قسمة ثنائية بين ثقافتين وأنا اتخذ من هذه القسمة الثنائية نقطة بداية وأحاول تحديد الجذور التى أدت الى ظهور القسمة الثنائية ٠ وأنا أقول ذلك وأنا أرى أن الحركة الأصولية الاسلامية تؤكد أن القسمة الثنائية كامنة فى الدين واللغة ٠ ولهذا فما يشغلنى هو مدى امكان ممارسة التفكير النقدى فى الدين ٠ اى ممارسة التفكير الدينى النقدى الذى أجراه بعض المفكرين الاسلاميين المحدثين مثل على عبد الرازق وطه حسين وصادق جلال العظم وأدونيس ٠ وقد كان لهؤلاء نظراء فى الماضى ٠ وهذه المحاولات ليست مختلفة عما قلته ٠ ان هؤلاء لم يتبنوا الغرب على أنه النموذج لأن المسألة ليست مسألة نماذج وانما مسألة

منهج للتفكير النقدى فى الأمور الدينية ، ومراجعة نقدية لثقافتنا واخضاعها للتحليل العلمى باستخدام أدوات التفكير النقدى ٠ ومن هذه الزاوية أنت تطور الواقع العربى ٠ واذا التفتنا الى الواقع الاجتماعى وتحدثنا عن التطبيع الاجتماعى فاننا نلاحظ ، على سبيل المثال ، اننا نربى أطفالنا فى العالم العربى فى اطار مقولتين دينيتين : الحرام والحلال ٠ وعندما نتبنى افكارا علمانية مبثوثة فى وسائل اعلام علمانية مثلما فعلنا بالنسبة الى تنظيم الاسرة فى الستينات فى مصر دعونا بعد ذلك الى هذا التنظيم استنادا الى التراث الأسطورى ، تراث الفراعنة ٠ فهذه قسمة ثنائية فى حاجة الى حل ٠ من اللازم اذن مجاوزة التفكير الأسطورى والدينى وهذه المجاوزة ليست ممكنة من غير تفكير نقدى ٠

اما فيما يختص بالتعليق الخاص بالتوجه نحو المستقبل فاعتقد انه اذا كان النقد مرفوضا فالطريق مسدود أمام المستقبل ٠ ومن العبث ، طبعا ، الحديث عن الغاء اللغة العربية ٠ فحديثى كان مقصورا على تطويرها ٠ ويبدأ هذا التطوير بمجرد ممارسة النقد٠أما أن يفضىهذا التطوير الى أنقسام العالم العربى الى دول فهذا هو حاصل الأمر الآن ٠ فالحرب الطائفية ، فى لبنان ، مستمرة ومتجهة الى تقسيم لبنان الى دول دينية لأن هذه الحرب تدار على أساس دينى أو تتبنى عقيدة دينية أو هوية كأساس للتجزئة ٠ اما المنهج العلمانى أو العقلانى فى التنمية فانه اذا أفضى الى تأسيس دول مستقلة فان الوحدة يمكن تحققها على أساس مشترك فى التناول النسبى دون المطلق للسياسة والمجتمع ٠ وفيما يختص بأزمة أوربا الحديثة فسببها فائض فى التنمية بسبب التصنيع فى النظام الرأسمالى ٠ اما أزمة العالم العربى فمردودة الى نقص فى التنمية أو التخلف عن حضارة ما بعد التصنيع والتقوقع فى الحضارة الزراعية ٠ وأنا لا أعتقد أن تبنى التفكير النقدى من شأنه أن يفضى الى نفس الأزمة التى واجهها الغرب لأن التطور التاريخى للغرب يختلف عنه فى البلدان العربية ولهذا فاذا كانت طبيعة الأزمة متباينة فالحل متباين بالضرورة ٠

بحث أوزبودون :

كوتشنسكى : فى رأيى أن الدولة العلمانية مرفوضة من قبل المسلم المحق ٠ فكيف اذن يقال أن العلمانية قد تحققت فى تركيا ؟

الزغـــل : ان تركيا أتاتورك تطرح مشاكل ينبغى دراستها لصـــالح النظام التونسى فى الاطار المشار اليه • وأنا أتضايق على الدوام عنـــدما نتحدث عن دولة أتاتورك ونتساءل : هل هى دولة علمانية ، علمانية بمعنى عدم التدخل فى الشئون الدينية ؟ فهل هى فعلا لا تتدخل فى هذه الشئون ؟ هل هذه العلمانية تسمح للدولة المدنية بأن تعبر عن معتقداتها وقناعاتها ؟ هل ثمة فصل حقيقى بين الدولة والمؤسسات الدينية ؟

نصـــر : لقد هزنى بحثك لأنى أعتقد أنه هام للغاية بالنسبة للجـــدل الدائر على الهوية وعلى الايديولوجيا فى العالم العربى • وأنا أعتقد أن النموذج التركى ، نموذج أتاتورك قد أدى دورا ايديولوجيا هاما ، فى العالم العربى ، ابتداء من الثلاثينات حتى الخمسينات ، وجاء بعد ذلك نموذج ناصر مشحونا برموز أتاتورك • وقدمت باكستان نموذجا اســـلاميا كبديل عن النموذج العلمانى فى المشرق العـــربى • وفى السبعينات أصبح لدينا النموذج الايرانى كبديل آخر • ولكنى أعلم أن ثمة كتبا أربع قد صدرت فى الأربع ســـنوات الأخيرة تبنت منظورا عربيا تقـــدميا علمانيا فى تناولها لتركيا ونظام أتاتورك كرد فعل ضـــد موجة الكتب التى صدرت عن النظام الايرانى • هذه الاقطاب الثلاثة هى جزء من الجـــدل الدائر على الهوية الايديولوجية فى المشرق العربى •

بوكرع : ما هزنى فى هذا البحث فكر جوكالب وهو فكر هام للغاية لأنه يركز على التفرقة بين المقدس والدنيوى • وسؤالى اذن : هل هذه التفرقة، فى المجتمع التركى ، مردودة فقط الى آراء مفكرى الدولة وايديولوجييها ، أم أنها تغلغلت فى عقول الشعب وفى رؤيتهم الكونية ؟ فاذا كان الخيار الثانى هو الصادق أمكننا القول أن هاهنا مسارا علمانيا • وفى عبارة أخرى يمكـــن التساؤل عما اذا كانت التفرقة بين المقدس والدنيوى مردودة الى عمليـــات اجتماعية أو الى مجرد قضية ايديولوجية ؟

مسـره : أعتقد أن أهم مسألة فى الدولة العلمانية أنها تمنع استغلال الدين لأغراض سياسية • وكل مجتمع مطالب بالبحث عن عمليات متميزة لمنع الاستغلال السياسى للدين •

ماردين : أعتقـــد أنه ينبغى التفـــرقة بين العلمانية واللائيكيـــة

فالنظام اللائيكى قد نشأ فى فرنسا عام ١٩٠٥ بالقانون · وأعتقــد أن هــذا القانون مماثل للقانون الذى ينظم اللائيكية فى تركيا ·

أوزيودون : أنا لم أتناول بحثى من زاوية لاهوتية ولكن من زاوية أنى عالم اجتماع ينظر الى وقائع اجتماعية · والفصل بين الدولة والدين ممكن على المستوى الفردى · وأنا لدى أصدقاء على درجة عاليــــة من الايمان ويمارسون الطقوس الدينية ومع ذلك فان أحكامهم ، فيما يتصل بالشئون السياسية وادارة الدولة ، تستند الى أسس علمانية خالصة · بل ان الجماعات الأصولية الاسلامية التى كانت موجـــودة فى تركيـــا والتى أدت دورا فى السبعينات قد حاولت تبرير مواقفها تبريرا علمانيا · ومع ذلك فالعلمانية لم تكن ابتكارا من دولة أتاتورك فهى قــــد كانت موجـــودة على الدوام فى الامبراطورية العثمانية · ولهذا فهى موروثة · واليوم الأئمة المسئولون عن الافتاء جزء من الجهاز الرسمى فى الدولة · ثم اننا ينبغى التفرقة بين الدين كعقيدة وطقوس والدين كحركة سياسية لأنه ، على حد علمى ، لا يوجد قيود على الدين من حيث هو عقيدة وطقوس حتى أيام أتاتورك · وانما يوجد قيود على احتمال بزوغ حركة اسلامية سياسية · وهذه هى الوسيلة لمنع استغلال الدين لأغراض سياسية ·

بحث بادليـونى :

بونســــل : هذه الحركات التى وصفتها فى بحثك هى من صنع الجناح اليمينى للبرجوازية الصغيرة التى تمثل أسلوبها فى التفكير وقد تجاوزناها فى هولنده ولهذا فسؤالى : هل هذا البحث الذى أجريته منذ خمس سنوات يعبر عن الوضع الراهن ؟

هيســى : فى ألمانيا الغربية لدينا مجموعة قوية تمثل ١٠٪ أو ٢٠٪ من الشباب وتنتمى الى المجموعة التى وصفتها ، ولكنها تنتمى الى مجموعات ثقافية ثانوية ولها هوية ثقافية ثانوية · بل انها على المستوى الاقتصادى تعتمد على نفسها الى حـــــد ما ، وتتميز من باقى المجتمع ، ولا ترغب فى الانصياع للقيود التى يفرضها المجتمع الصناعى المتقدم · ولها قيمها الخاصة· والسؤال اذن كيف يمكنك ادماج هذه المجموعة فى الوصف العام للهوية على نحو ما ورد فى بحثك ؟

ستانج : أعتقد أن بحثك هام لأنه يعرض لمشكلة متميزة وهى هويات الشباب • وأعتقد أنه كان من الأفضل منذ البداية ، تناول هوية الشباب فى بلد محددة وفى مجال الأدب لأن ثمة قطاعات عديدة من الشباب لا تنتمى الى الفصيلة التى وصفتها • والسؤال اذن : ما رأيك فى تباين ثقافات الشباب ؟

هانف : لقد تاثرت للغاية من التماثل القائم بين ما وصفته وبين جماعة متميزة من شباب المانيا تكاد تكون فى نفس المرحلة • ويمكن العثور على تعبيرات أدبية عن هذا التماثل • وأيا كان الأمر ، فقد حدث تغيران فى هذه المرحلة : بزوغ « بديل » وهو حركة الخضر وحماسها للسلام أشد من حماس جيل عام ١٩٦٨ ثم بزوغ جماعات أخرى من البرجوازية الصغيرة ومن المحافظين الجدد • أما ما تبقى من حركة عام ١٩٦٨ فى ألمانيا الغربية ويطابق وصفك هو أنها أصبحت جزءا من وسائل الاعلام ومن الانتاج الفنى • ولهذا أرى أن عنوان بحثك مشروع •

بالدليونى : فيما يختص بملاحظات بونسل المنهجية فأود القول بأننى لم أتحدث عن كتب هامشية ، ولكن عن أكثر الكتب توزيعا • فبعضها بيع منه أكثر من نصف مليون نسخة • ثم اننى استعنت بمواد أساسية واردة فى ألف مقال نشرتها صحف اليسار فى عام ١٩٧٧ ، وخطابات من شباب الطبقة المتوسطة الدنيا الذين تجاوزوا طبقتهم بفضل نظام التعليم • وأنا هنا لا أشير الى جيل عام ١٩٦٧ ولكن الى الجيل التالى الذى انغمس فى الأسطورة وابتعد عن الممارسة العملية • أما عما تبقى من حركة الشباب فهو رفض نسق القيم الذى كان يحاصرها وأعنى به الكاثوليكية والماركسية •

بحث ايزو :

وهبه : عندما التقيت ببيتر برجر فى أمريكا فى العام الماضى وجدته يتبنى مفهوم الهويات بما تنطوى عليه من رؤى كونية • ولكن ما أدهشنى للغاية أن بيتر برجر قد تحول من العلمانية الى الدينية • فقد أخبرنى أنه يعتبر مؤلفاته التى حررها منذ عشر سنوات كأنها لم تكن ، اذ هو الآن يدافع عما هو دينى • وهذا هو السبب الذى أفضى به الى الانشغال بمسألة الهويات بالمعنى الدينى • وهذا هو السبب أيضا الذى من أجله كنت أود معرفة العوامل الاجتماعية التى أفضت الى بزوغ هذه القضية وأعنى بها الهويات بما تنطوى عليه من رؤى كونية أو بالادق الهويات الدينية •

يونسـل : ليس فى الامكان مناقشة هذه الظاهرة الجديدة عن الأصوليين مناقشة موضوعية لأنها مغموسـة فى المحرمات • فنقطة البداية فى حجج الأصوليين هى قولهم انهم يرغبون فى العـودة الى العصر الذهبى • وأنا بدورى أسألهم عن أى عصر ذهبى يتحدثون : هل هو العصر الوسيط أم عصر آخر ؟ يقولون انه العصر الأموى وأنا أقول عن الأمويين أنهم مؤمنون وكان ثمة فاصل حاد بين الدولة والدين • ولهذا فان هذا الاسلوب من التفكير ملئ بالمحرمات التى ليس فى الامكان مناقشتها مناقشة موضوعية •

ماردين : أعتقد أن ثمة انفتاحا فى الشريحة التركية التى تحدثت عنها فى بحثى بحيث تكون قدرة الأتراك على اثارة هذا النوع من الأسئلة قـد تكررت بفضل ميل الأصوليين الى أن يكونوا ليبراليين الى حد ما • ولهذا فمن الصواب القول بأن حدوث مثل هذه الظواهر مردود الى عنف التيار العلمانى فى تركيا • وسأدلل على ما أقول بمثال : لقد انشغلت بسير أتباع سعيد مرسى فلاحظت تعدد الروافد • فثمة رافد متأثر بالآباء الذين كانوا أئمة ولهم أقارب متأثرين بالصوفية ، وكان الآباء هم الذين يحثون الابناء على الذهاب الى سعيد مرسى للتتلمذ • وثمة رافد آخر يجد فى مؤلفات سعيد مرسى أداة لتطوير النفس ، وسلسـلة من الرموز التى تدفـع الى الاستشهاد • هذا مع ملاحظة أن هذا الفكر واقع حى ، وهو نمط متميز من الواقع يمكن نقده •

الزغـل : هل هذا المنظور يعكس اتجاه المثقفين فى أوربا ؟ فأنت قد استعنت بالمعيار الغربى • ولكنى أتساءل : من الذى له الحق فى أن يكون معيارا للتفرقة بين ماهو واقعى وما هو ليس كذلك ؟

وهبـه : عندى معيار • وأنا أعتقد أن هذا المعيار فى التفرقة بين ماهو واقعى وما هو ليس كذلك هو الواقع المتغير ذاته • ذلك أن الحضارة لم تبدأ بعصر الصيد وانما بالزراعة • والفارق هو فى أن العلاقة بين الطبيعـة والانسان كانت علاقة أفقية فى عصر الصيد • بيد أن هذه العلاقة قد تغيرت مع ابتداع الزراعة فأصبحت رأسية • ومعنى ذلك أن الانسان أصبح على وعى ، فى عصر الزراعة ، بقدرته على تغيير الواقع طبقا لحاجاته • أما فى عصر الصيد فقد كان الانسان مع الطبيعة • وهذا هو السبب فى أن معيارى التفرقة بين ما هو واقعى وما هو غير واقعى هو تغيير الواقع •

نصـر : فيما يختص بالواقع انا لست موافقا على تناول الواقع من حيث هو كذلك ولكن تناول الوقائع ٠فنحن نسلم بأن ثمة واقعا ولكننا عاجزين عن اثباته ولكن اذا كانت الوقائع العلمية من صنع الانسان فالانسان فى امكانه صناعتها بمعنى انها ليست الا اسقاطا للانسان وهذا حق بالنسبة الى مانسميه عالم الحياة ، فهو اسقاط للانسان ٠ وهذا هو الذى يمكن رفضه أو قبوله من قبل هؤلاء الذين لديهم رؤى مشتركة ٠

هيسـى : لقد قلت ان المؤلفين الذين ذكرتهم قد حاولوا الاجابة عن كيفية حدوث التغير الاجتماعى وتغير المعنى ٠ ولكنى لم ألمح هذه الاجابة فى الموجز الذى لخصت فيه أفكارهم ٠ كيف يفسر علم الاجتماع الفنومنولوجى التغير الاجتماعى وتغير المعنى ؟ ثم كيف يفهمون العلاقة بين تنوع مجالات المعنى من جهة ، وكيف يفهمون المجتمع الحديث على أنه مجتمع مشروخ من جهة أخرى ؟ ونحن لدينا توحيد فى التجارة العالمية وتصنيع عالمى من جهة ، ولكنهم من جهة أخرى يتحدثون عن تفتت المجـــالات المتباينة للمعنى على المستوى الفنومنولوجى للمجتمع ٠ وثمة سؤال آخر : كيف يفسر المجتمع الفنومنولوجى علم الاجتماع أو العلاقة بين الهوية والتغير ؟ كيف يحافظ الأفراد أو المجتمعات ، فى هذا العصر ، على هويتهم مع ملاحظة أن العالم ، كما يراه علماء الاجتماع الذين ذكرتهم ، فى تغير متواصل ، ما هو الشرط اللازم الذى يسمح لنا بالنظر الى انفسنا على أنها هى هى رغم هذه التغيرات الدائمـــة ؟

ستانج : لم أعثر بعد على طبيعة الاشكالية الكامنة فى التساؤل عما اذا كانت هويتنا حقيقة أم أسطورة ؟ لماذا لا تكون الهويات أسطورة وواقع فى آن واحد ؟ ان الحالتين وقائع فى ذاتها ، والمسألة بعد ذلك تتوقف على كيفية صياغة السؤال ، وعلى الحالة التى تكون فيها وأنت تطرح السؤال وتتلقى الجواب ٠

ايزو : أعتقد أن مسألة الواقع هى المسألة الرئيسية فى معظم مناقشتنا٠ ومن المعروف أن اعتقاد الناس فى الواقع مردود الى نتائج واقعية ٠ ولكن اذا اكتفى العلم أو علم الاجتماع ، بهذا النوع من الجواب الذى يقدمه البشر عن مشاكلهم فان العلم ، فى هذه الحالة ، يحكم على نفسه بالموت ، وبالتالى

على العلوم الاجتماعية · علينا أن نصف المعنى الحى الذى يمنحه البشر لأفعالهم بأنه واقع ولكن هنا يجب ألا نقف عند هذا الحد · لماذا ؟ لقد قال ماركس ان واقع المجتمع لا يقابل ما يعتقده البشر عن هذا الواقع · أما فرويد فالوعى عنده هام ، ولكن اللاوعى أيضا هام · حتى فيبر يهتم بتفاعل المعانى، ولكنه عندما يواجه مشكلات تاريخية فانه يعرف تماما أن الرأسمالية ، مثلا ، بناء قهرى · وتناول دوركيم مشكلة الانتحار ودلل علىأن العوامل الاجتماعية التى لا يعيها الأفراد المنتحرون هى أهم من المعانى الحية · ولهذا فأنا أعتقد أن ثمة شرطا اجتماعيا يدفعنا الى البحث عن الأسباب التى تفلت من تفسيراتنا الواعية فى الحياة اليومية · وأنا هنا أكرر القول أنه اذا لم ندرك هذه التفرقة فان العلوم الاجتماعية تلقى حتفها أو على الأقل تصبح عديمة الجدوى · وأنا أعتقد أنه اذا كان فى امكاننا ربط التغيرات التاريخية بتغير ميول البشر، واذا كان فى إمكاننا اعطاء تفسير من وجهة نظر سوسيولوجيا المعرفة فاننا فى هذه الحالة نكون قد انجزنا شيئا ما ·

اذن لماذا نتنكر للتراث السوسيولوجى اذا اتضـــــح لنا أن التناولات السوسيولوجية الحديثة أضعف من التراث السوسيولوجى ؟ هذه مسألة هامة بالنسبة الى الفنومنولوجيا والى التغيـــــر الاجتماعى · وأنا أعتقـــد أن الفنومنولوجيين قد وفقوا فى تفسير التغيرات فى الحياة اليومية ، وبالذات شوتس · ولكنه فشل لأنه لم يلتفت الى التغيرات التاريخية البنيوية · لقد أسقطها تماما وهذه هى نقطة ضعفه الوحيدة على نحو ما ذكرت فى بحثى ·

بحث وهبـــه :

الزغـل : ما رأيك فى الصين الآن · ·هل تعتبر نظامها دينيا أم علمانيا؟ اذا اعتبرته علمانيا فالمناقشة عندئذ مستحيلة · ولكن اذا اعتبرته دينيـــا فالمناقشة فى هذه الحالة منعشة للغاية · واذا اعتبرت الفكر الماركسى الذى يرفع البروليتاريا الى درجة التقديس باعتبارها أفضل الطبقات الاجتماعية التى انجبتها البشرية ، نقول اذا اعتبرته فكـــرا دينيا فالمناقشة فى هـــذه الحالة منعشة ·

بوكـرع : أود التعليق على الملحوظة الأخيرة فى بحثك والخاصـــة بالتضاد بين الهويتين · فلدى انطباع بأن هذا التضاد مردود الى أن كلا من

الهويتين تنتسب الى المجتمع السامى · وقد طرح وهبه هذا التضاد على انه مفارقة · وأنا كعالم اجتماع لدى ميل الى تناول هذه القضية بأسلوب مختلف· ان المجتمع لا ينطوى على التراحم بالضرورة، ولكنه ينطوى أيضا على الصراع والاستبعاد · ومن الطبيعى للغاية أن نجد ، فى داخل المجتمع الواحد ، هويات تواجه كل منهما الاخرى وتستبعد كل منهما الأخرى دون أن يفضى ذلك الى التساؤل عن أسس المجتمع الذى منه انبثق كل منهما · ولهذا فان المنظور السوسيولوجى لا ينطوى على مفارقة ·

وثمة ملحوظة ثانية خاصة بمشروعية المقارنة بين الهويتين : الهوية العربية والهوية الاسرائيلية والاشارة الى المملكة العربية السعودية · والسؤال اذن : ما مدى مشروعية هذه المقارنة ؟ يبدو لى أن وظيفة الدين فى المجتمع الاسرائيلى ليست مماثلة لوظيفة الدين فى المجتمع الاسلامى · ولهذا من الصعب أن يتمثل أى منهما الآخر · هذا صحيح ، فكل منهما يدور على دينه من أجل بناء هويته · ولكن وظيفة أى دين منهما مخالف لوظيفة الآخر على المستوى السوسيولوجى · من الصحيح أن الهوية الاسرائيلية تستند الى الدين ، ولكنها أيضا تستند الى الهوية القومية التى لا علاقة لها بالدين· وهنا يمكن مقارنة التكوين الاسرائيلى بالتكوينات العربية الأخرى فى التاريخ الحديث للشرق الأوسط · أما السعودية فاهتمامها بالدين أكثر من اهتمامها بالقومية · ولدينا انطباع أن خلفية المقارنة ، عند وهبه ، هى العلمانية التى هى محور مناقشاتنا ، وأنا أعتقد أن العلمانية التى يعنيها وهبه تدور على استبعاد الدين والمقدس · فأنت تعتقد أن المقدس هو وحده الدينى · ولهذا فأنت تستبعد شكلا آخر للمقدس أشار اليه الزغل عندما تحدث عن الصين والاتحاد السوفيتى ، لأن ثمة نظرية مفادها أن ثمة مقدسا ، فى الاتحاد السوفيتى ، لا علاقة له بالله ولكن له علاقة بشىء آخر · ولهذا يبدو لى أنك اذا قبلت هذه الفكرة وهى أن المقدس يمكن أن يتخذ شكلا آخر غير الدينى فان المفارقة ، فى هذه الحالة ، تزول · فثمة مجتمعات علمانية دينية · ان المجتمع الأمريكى مجتمع دينى ، فهو لم يستبعد المقدس ، ولكنه مجتمع علمانى فى آن واحد · فأنت ترى رمز الله على الدولار ، ومع ذلك فالدولار يظل دولارا · ولهذا فان المفارقة ، عندى ، تزول عندما تقر بالعلاقة بين العلمانية والمقدس ·

كوتشنسكى : أنت تدلل على أن ثمة تماثلا بين الاســـــلام والفكـــر اليهودى ، وأعتقد أنك تعنى الفكر الصهيونى اليهودى فى اسرائيل • وأعتقد اننا فى حاجة الى التفرقة بين نوعين من الفكر اليهودى : الشرقى والأوربى لأن ثمة فارقا حادا بينهما • فاذا تحدثت عن تماثل فانت تقصـــــد الفكر اليهودى الشرقى ، لأن الفكـــر اليهودى الأوربى الذى يهيمن على المجتمع الاسرائيلى هو فكر أوربى مستورد • ولهذا انا لا أعتقد أن ثمة تماثلا حقيقيا بين الاسلام وهذا النوع من الفكر اليهودى فى اسرائيل •

أومليل : لى ملحوظتان : الملحوظة الأولى خاصة بالتوحيد الذى اقمته بين الهوية والدين عند الاشارة الى الهوية الاســـلامية واليهودية • وأنا لا أعتقد فى هذا التوحيد بين الدين والهوية لأن المجتمع الذى يرى أنه الأفضل لا علاقة له بالدين بل هو فى الأغلب مجتمع عرقى •

أما الملحوظة الثانية فخاصة بالعصر الذهبى • وهنا انا أعتقد أنه حتى فى الفكر العلمانى ثمة اشارة الى عصر ينظر اليه على أنه نموذج مطـروح فى المـاضى •

تعـــريف بـ

المجموعة الأوربية العربية للبحوث الاجتماعية (م ا ع ب ا)

● تأسست المجموعة الأوربية العربية للبحـــوث الاجتمـــاعية فى ديسمبر عام ١٩٧٥ كجمعية علمية مستقلة لعلماء الاجتمـــاع من البلدان العربية والأوربية .

● سعت الـ (م ع ا ب ا) ، فى مدة وجيزة، الى عقد لقاءات بين علماء الاجتمـــاع والمفكرين من مختلف التخصصـــات ، لدراسة الظواهر الاجتماعية الحادثة فى بلدانهم من أجل اقامة حـــوار ثقافى بين العرب والأوربيين .

● يتكون الـ (م ا ع ب ا) من لجنـــة تنفيذية بريـاســـة رئيس المجموعة ، وسكرتيرين اقليميين للبلدان العـــربية (أحدهما من المشرق والآخر من المغـــرب) ، وسكرتيرين اقليميين لأوربا (أحـدهما من أوربا الشمالية والآخر من أوربا الجنوبية) .

● منـــذ نشأة الـ (م ا ع ب ا) وهى فى رعـــاية مؤسســـة كونراد اديناور بألمانيا الغربية .

● عقدت أربعة مؤتمرات دولية بالاضافة الى سيمنار ومؤتمري اقليميين . انعقد المؤتمر الدولى الأول فى مالطة عام ١٩٧٦ عن « السياس الاجتماعية فى البلدان العربية » ، والمؤتمر الدولى الثانى فى تونس عـا ١٩٧٨ عن « هجرة العقول » ، والمؤتمر الثـــالث فى مالطة عام ١٩٨٠ عن « الشباب والانتلجنسيا والتغير الاجتماعى » ، والرابع فى روما عام ١٩٨ عن « الشباب والعنف والدين : نماذج من العلمانية واللاعلمانية فى أورب والعالم العربى » ، وانعقد السيمنار فى مالطة عام ١٩٨٠ عن « مشكلا منهجية فى دراسة الشباب » . والمؤتمر الاقليمى الأول فى القاهرة عام ١٩٨ عن « التسامح الثقافى » . وانعقدت الورشة الاقليمية فى المغرب عام ١٩٨ عن « التراث الثقافى والذاكرة الجمعية » .